TIMP ȘI DINCOLO DE TIMP. CONSIDERAȚII DIN ANTROPOLOGIA PATRISTICĂ CLASICĂ RĂSĂRITEANĂ

GHEORGHE F. ANGHELESCU

Editura Universității București
BUCUREȘTI, 1997

Închin rodul acestei munci, MAMEI mele, VALERIA-ELISABETA, care mi-a pus primele semne de întrebare despre rosturile existenței noastre, astăzi, în timp și, pentru mâine, în veșnicie.

MOTTO:

"Dar existența mai presus de timp a făpturii nu e ca veșnicia Celui ce e mereu același. Ea e mișcare în jurul Celui veșnic și nu e mișcată ca Acela; «stabilitatea» ei se datorește «mișcării» în jurul Lui. Făptura nu are prin sine veșnicia, ci numai ca o participare la Cel veșnic. De aceea, veșnicia pătrunde în temporalitatea ei, sau stabilitatea în mișcarea ei, pe măsură ce ea înaintează în Dumnezeu. Dar deplina existență mai presus de timp a ei vine la sfârșitul existenței ei în timp și niciodată nu ajunge la fel cu existența infinit mai presus de timp a lui Dumnezeu. În veșnicia ei (aioniotes) se păstrează rezultatul timpului și ea se mișcă mai departe spre veșnicia (aidiotes) lui Dumnezeu, care nu vine din timp și nu se mișcă spre altceva... Dar ajunsă din mișcarea temporală în veșnicia unirii cu Dumnezeu cel fără hotar, făptura va continua totuși să se miște în El, dar într-o mișcare stabilă, care nu o transformă, ci o îndumnezeiește la nesfârșit... Într-un fel oarecare nici în iad nu mai e timp, pentru că nu se mai experiază în el nimic nou, pentru că unde nu e dialog și nu mai e speranță, nu mai e istorie. Dar eternitatea de acolo e un chin nesfârșit, e eternitatea tragicului fără ieșire, prăpastia fără fund a disperării, eternitatea întunericului, a haosului de nesfârșite împletiri absurde de nonsensuri, eternitatea pierderii și înlanțuirii în această stare disperată a unui labirint fără ieșire și fără noutate. " (Dumitru Stăniloae, "Teologia Dogmatică Ortodoxă", vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 450, 451 și 459).

ABREVIERI

(la materialele fundamentale utilizate în lucrare)

BIBP - “ Bibliographic Information Base in Patristic ”, Université de Laval, Instrument de recherche bibliographique dans le domaine patristique. L'utilisateur précise, a l'aide de quelques descripteurs, le champs d'investigation a couvrir par l'ordinateur, Université Laval, Québec, Canada, G 1 K 7 P 4).

BOR - “ Biserica Ortodoxă Română ”, București (revistă).

BP - “ Biblia Patristica ”, Index des citations et allusions dans la littérature patristique: 1.Des origines a Clément d'Alexandrie et Tertulien, 1975; 2. Le troisième siècle (Origène excepté), 1977; 3. Origène, 1980; Supplément: Philon d'Alexandrie, 1982; 4. Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Ephiphane de Salamine, 1987.

BPIPB - “Bibliographia Patristica: Internationale Patristische Bibliographie”, 29 vol. ed. W. Schneemelcher, Kunt Schaferdiek, W. de Gruyter, Berlin-New-York, 1956-1989.

CCG - “ Corpus Christianorum. Series Graeca ” (Turnhout: Louvain, 1977-).

CCL - “ Corpus Christianorum. Series Latina ” (Turnhout, 1953 -).

DB - “ Dictionnaire de la Bible ”, 5 vol., F.-G. Vigoroux, Paris, 1922-1928.

DDC - “ Dictionnaire de droit canonique ”, publ. sous la dir. de Letouzey et Ané, Paris, 1935-1965.

DECA - “ Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien ”, adaption française sous la direction de François Vial des deux premiers volumes du “ Dizionnario patristico e di antichita cristiane ”, 3 vol., édité sous la direction de Angelo Di Bernardino, éd. Marietti, 1983; deux vol. ont paru en français, A - F et G - Z, Cerf, Paris, 1990, XXXII-2641 p. + 18 cartes géographiques.

DELG - P. Chantraine, “ Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots ”, Klincksieck, Paris, 1968, reéd. 1980, 2 vol., XVIII + 1368 p.

DF - “ Dicționar de Filosofie ”, coord. șt.: O. Chețan și Rodica Sommer, Editura Politică, București, 1978.

DP - “Dictionnaire des Philosophes ”, 2 vol., direction de la publication Denis Huisman, Presses Universitaires de France, Paris, 1984.

DS - “ Dictionnaire de spiritualité ”, Paris, 1932 -.DTC - “ Dictionnaire de théologie catholique ”, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, 1903 - 1972.

DTO - Ion Bria, “ Dicționar de teologie ortodoxa ”, A - Z, ed. I și a II-a revizuită și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,1981, 1994.

EA - Editura Academiei Romane, București.

EIB - Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Filocalia - “ Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși”, introducere, traducere și note de Părintele Profesor Doctor Dumitru

Stăniloae, membru al Academiei Române, 12 vol.: I(1946), II(1947), III(1948), IV(1948), Tipografia Arhidiocezană Sibiu, Sibiu; V(1976), VI(1977), VII(1978), VIII(1979), IX(1980), X(1981), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București; XI(1990), Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman; XII(1991), Editura Harisma, București.

GV - Gheorghe Vlăduțescu, " O enciclopedie a filosofiei grecești. Filosofi, filosofii, concepte fundamentale ", vol. I, A - C, Editura Paideia, București, 1994.

IGC - Ioan G. Coman, " Patrologie ", 3 vol., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, 1985, 1988.

ICP - Institut Catholique de Paris.

IOP - Institut Orthodoxe de Paris " Saint Serge ".

JK - J. Kelly, " Initiation a la doctrine des Pères de l'Eglise ", traducere din engleză C. Tunmer, Cerf, Paris, 1968.

JP - P. Joannon, " Les canons des concilies oecuménique ", Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti 9, 4 vol., Grottaferrata (Rome), 1962-1964.

JQ - Johannes Quasten, " Initiation aux Pères de l'Eglise ", 4 vol., traducere din engleză de J. Laporte, Cerf, Paris, 1955, 1958, 1963, 1986.

Lexicon Oxford - " A Patristic Greek Lexicon ", ed. de G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961, 1978 (ed. a II-a).

MA - " Mitropolia Ardealului ", Sibiu (revistă).

MB - " Mitropolia Banatului ", Timișoara (revistă).

MMS - " Mitropolia Moldovei și Sucevei ", Iași (revistă).

MO - " Mitropolia Olteniei ", Craiova (revistă).

NCE - " New Catholic Encyclopedia ", 17 vol. ilustrate, New-York,1967 -.

NT - " Novum Testamentum " (revistă).

O - " Ortodoxia ", București (revistă).

ODCC - " The Oxford Dictionary of the Christian Church ", ed. F.L. Cross, London, 1958, ed. a II-a de F.L. Cross și E.-A. Livingstone, Oxford, 1984.

PG - Jean-Paul Migne, " Patrologie Grecque ", 161 vol., Paris, 1857-1868 (Este de luat în seamă și " Indicele " lui Ferdinand Cavallera, Ed. Garnier, Paris, 1912, material concis și clar, foarte util pentru a se orienta în ansamblul colecției).

PGL - G.H.W. Lampe, " A Patristic Greek Lexicon ", ed. I și a II-a, Oxford, 1961, 1978.

PL - Jean-Paul Migne, " Patrologie Latine ", 221 vol., Paris, 1844-1855.

PLS - " Patrologia Latinae Supplementum ", Paris, 1958-1970.

PSB - " Părinți și Scriitori Bisericești ", col. fondată de Patriarhul Justin și editată de Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979-.

PUF - Presses Universitaires de France, Paris (editură).

SC - " Sources chrétienne ", col. fondée par Henri de Lubac et Jean Daniélou, éditée de Cerf, Paris.

SP - " Studia Patristica ", Oxford, 1955 - (revistă).

ST - " Studii Teologice " (revistă).

TDO - Dumitru Stăniloae, “ Teologia Dogmatică Ortodoxă ”, 3 vol., Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978.

TZ - “ Theologische Zeitschift ” (revistă).

VTCP - “ Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie ”, ed. de André Lalande, ed. a VIII-a, revăzută și adăugită, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

VTO - “ Vocabulaire de Théologie Orthodoxe ”, Cerf, Paris, 1985.

ALTE PRESCURTĂRI

art.	- articolul...
cap. (subcap.)	- capitolul...
ed.	- editor..., ediția...
Ed.	- Editura...
f.a.	- fără an
f.e.	- fără editură
f.l.	- fără localitate
introd.	- introducere
n.n.	- nota noastră
part.	- partea...
trad.	- traducere
v.	- trimitere directă la un articol sau la un subiect (sursă)
vol.	- volum

1. PREFAȚĂ

Alegerea unei asemenea teme pentru o lucrare în istoria filosofiei universale, de care încercăm să ne ocupăm în paginile care urmează, presupune parcurgerea unei bibliografii variate și complexe, izvoare și materiale de specialitate deosebit de bogate, ce implică o muncă de documentare susținută și, totodată cu mare atenție, o sistematizare și sintetizare a materialului cules.

Încercări de a aborda o asemenea temă în filosofia și teologia din zilele noastre s-au finalizat în puține rânduri și numai pentru anumite aspecte din cele propuse de noi, deși problematica lucrării noastre cuprinde aspecte cardinale din filosofia clasică și teologia creștină primară.

Tema lucrării străbate și implică, în bună parte, literatura patristică clasică de limbă greacă din primele opt veacuri creștine, de la Sfântul Justin Martirul și Filosoful la Sfântul Ioan Damaschin, la care am adăugat, vrând-nevrând, și alte surse de referință (adiacente) din literatura patristică de limbă latină.Totodată, problematica lucrării noastre are numeroase puncte de convergență cu literatura filosofiei grecești din antichitate (în special, curentele platonismului, aristotelismului și neoplatonismului), de unde s-au inspirat profund pentru propria lor identitate în istoria filosofiei universale, Părinții și Scriitorii Bisericii Creștine de la începuturi. Concomitent, întrebările pe care le implică structura lucrării noastre au tangențe directe cu disciplinele majore ale teologiei răsăritene (ortodoxe): dogmatica, ascetica, istoria bisericii universale, istoria religiilor, antropologia religioasă, liturgica, istoria și exegeza Vechiului și Noului Testament, ecleziologia și, bineînțeles, patristica.

Un lucru devine evident în studiul nostru. Dacă literatura patristică a explicat cu numeroase date biblice și argumente teologice începuturile timpului istoric și intrarea acestuia în eshatologie (în eon sau în veșnicie și, implicit, în eternitate), Părinții Bisericii Răsăritene au evitat, în mod constant, să dea un răspuns întregit și definitiv referitor la sfârșitul lumii, implicit Apocalipsei Sfântului Ioan Teologul și Evanghelistul.

Întreaga problematică referitoare la definiția timpului și la rosturile sale asupra evoluției societății umane constituie o temă centrală pentru creștinism, care își găsește răspunsuri plauzibile odată cu intrarea (întruparea) în istorie a Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos.

2. INTRODUCERE

Când apostolii creștinismului au ieșit din Palestina pentru a propovădui Evanghelia lui Iisus Hristos, ei se găseau confruntați nu numai cu o lume care se folosea de o limbă diferită, greaca, dar de asemenea cu o lume care avea mentalități și concepte filosofice diferite, însă apostolii au avut puterea de a vorbi acestor oameni și i-au atras de partea învățăturii lor. Printre trăsăturile care marcau diferența între păgâni și creștinism figurau de asemenea și noțiunile de timp, pe care filosofii greci le aveau deja supuse unei îngrijite elaborari, ca să zicem așa, că ele puteau fi adoptate conceptelor creștinilor despre cosmos și viață.

Noua viziune a destinului uman, în sensul hristic, nu putea fi exprimată precis și adecvat în termenii filosofici care erau folosiți în acel moment. Un nou ansamblu conceptual trebuia să fie elaborat înainte ca adevărata credință să fi putut fi în întregime pronunțată și dezvoltată într-un sistem coerent din propoziții filosofice și teologice. Problema nu era a unei reașezări, ci a unei schimbări radicale a deprinderilor mentale fundamentale. Filosofia greacă era dominată de ideile de permanență și de revenire (reîntoarcere). În ciuda marei varietăți a curentelor, un model comun poate fi acceptat în toate sistemele. Acesta reprezintă viziunea unui Cosmos " etern ". Fiecare lucru demn de a exista trebuia să fi existat efectiv, la maniera perfectă înainte de toate timpurile, și nici nu putea fi adăugat în această plenitudine perfectă. Nici o schimbare de fond nu era posibila și nici o noutate reală nu putea rămâne niciodată ieșită la suprafață. Totul, altfel zis Cosmosul, era perfect și complet, și nici nu putea fi perfecționat și completat. El nu putea avea decât o miză a plenitudinii preexistente. Aristotel stabilise acest punct de vedere cu o completă franchețe. Cel care este " necesar " coincide cu cel care este din totdeauna, după cum cel care " trebuie să fie " și nu poate să nu fie. Cel pentru care un lucru este etern este dacă " ființa " sa este necesară; dacă și ea este eternă, " ființa " sa este necesară. Și dacă, prin consecință, " ființa sa o să devină " dintr-un lucru necesară, " ființa sa o să devină " eternă; și dacă este eternă, lucrul este necesar. El se continuă ca " ființa să devină " din tot lucrul, dacă el este absolut necesar, trebuie sa fie ciclic, așa zisa reîntoarcere prin el însuși. Acesta este prin consecință într-o mișcare circulară și acesta este în " ființa ce devine " ciclică, că cel care este " absolut necesar " trebuie să se găsească (De gen. et corr. II 2, 338 a). Argumentația este perfect clară. Dacă se află o " rațiune suficientă " pentru care un lucru există (" necesită "), această rațiune trebuie să fie eternă, altfel spus, lucrul nu poate avea nici o rațiune, el nu va avea să existe " din toată eternitatea ", după care altă rațiune din existența sa nu a putut să fie " suficientă " sau " necesară ".

Nici dezvoltarea în " ființă "nu este de conceput. Nimic din adevăratul real nu poate fi " inovat ". Adevărata realitate este totdeauna " în întârziere " (" din toată eternitatea ") și niciodată " înainte ". În consecință, Cosmosul este o ființă periodică. Simbolul suprem al realității este exact cercul reîntoarcerii. Singur, cercul este perfect. Manifestându-se, el nu putea fi prielnic pentru o eshatologie reală. Filosofia greacă era în efect mereu mai preocupată de " primele principii "decât de " lucrurile ultime ". Concepția aceasta în totalitate era bazată pe experiența astronomică. În consecință, mișcările cerești erau periodice și de întoarcere. Tot cursul rotației era împlinit într-o adevarată perioadă (" marele

an ”), și atunci era o ” repetiție ”, un ciclu sau cerc nou și identic. Acest ciclu nu avea “ progres ” în timp, dar cu siguranță reîntoarcerile eterne, o “ cyclophoria ”. Timpul, el însuși, nu era în această schemă ca o rotație, ca o repetare periodică a lui însuși. Platon îl exprimă în “ Timeus ”. Timpul “ imită ” eternitatea și se scurge după legile numeroase (38 a, b) și în acest sens el poate fi numit “ o imagine mobilă a eternității ” (37 d). În el însuși, timpul, este mai curând un mod inferior sau mărginit existenței. Această idee a succesiunii periodice a lumilor identice seamănă cu ființa tradițională din filosofia greacă.

În continuare, această idee a reîntoarcerii periodice a fost rediscutată de stoici. Ei profesau credința în disoluția periodică și “ renașterea ” tuturor lucrurilor, când cel mai mic detaliu va fi exact reprodus. Această reîntoarcere era cea pe care stoicii o numeau “ restaurarea universală ”. Și aceasta se manifesta relevant în astronomie. Această reîntoarcere avea o ieșire de “ perpetuum mobile ”, cosmică. Astfel toată existența individuală era iremediabil și încurcat implicată în această rotație cosmică, în ritmuri cosmice și în “ cursuri astrale ” (aceasta era cea de care grecii se serveau pentru a anunța “ viitorul necunoscut ” sau destinul, “ positionis astrorum ”). Universul, el însuși, era mereu același numeric, și legile sale imuabile și invariabile, și fiecare lume se succeda și semăna, în consecință, cu precedenta în toate detaliile sale.

Mișcarea ciclică a Universului, ca existență periodică, este în întregime legată de convingerea că grecii credeau că Universul, Cosmosul, este etern, fără vârstă, fără început, nemuritor, infinit. Total atașată chestiunii timpului este de asemenea problema creației asupra căreia creștinii aveau învățătura Vechiului Testament care era complet diferită de cea a filosofiei. Dumnezeu a creat lumea din nimic, fără materia pre-existentă. Astfel, Universul, având un început, va avea de asemenea și un sfârșit. El este imperfect; existența sa și funcționarea sa depind de Dumnezeu, Care singur știe când va veni sfârșitul lumii.

În Noul Testament, un mare numar de expresii sunt folosite pentru a desemna timpul. Oscar Cullmann, în cartea sa celebră “Christ et le Temps”, expune și explică toate expresiile. Astfel diferența între noțiunea ciclică și noțiunea liniară a timpului, între noțiunea greacă, pe de o parte, și concepția biblică și dogma creștină, pe de altă parte. Timpul se raportează la un “ început ” și la un “ sfârșit ” și cele două capete nu se întâlnesc. Astfel, traictoria liniară este în cadrul acestei viziuni cea mai bună imagine. În timpul ciclic nu există nici un mijloc pentru om de a fi salvat, el neputându-se elibera de sclavajul timpului și nici să evadeze din acesta. În Noul Testament, timpul nu este menționat într-o manieră abstractă, ci mereu în conexiune cu istoria mântuirii. Mântuirea a fost împlinită o data pentru toți, situația și evoluția omului fiind radical transformate. Învierea lui Iisus Hristos-Domnul este începutul învierii generale. În Biserică Hristos întrupat este infailibil prezent. Aceasta este precizia conștiinței unei prezențe constante care restituie în mod necesar orientarea în fața perspectivei.

Părinții greci se ocupau de categoriile timpului pentru rațiuni practice și pastorale, pentru a se ghida tradiția Bisericii, credința și, pentru anumiți dintre ei, cunoștinta filosofică.

Sfântul Vasile cel Mare distinge diferitele măsuri ale timpului, eternul, permanentul, temporalul; fiecare masură superioară este în comuniune cu altele și

exprimă eternitatea esenței lui Dumnezeu în Treime, care este incomprehensibil pentru oameni. Dar energiile lui Dumnezeu pot fi, de asemenea, perpetue când Dumnezeu este numit perpetuu, când El se manifestă în timp și este numit Creator și Domn al istoriei. Perpetuă este aceea măsură care este raportată lumii spirituale invizibile. Aceasta este " evul " care este o situație atemporală, ceea care a avut un început și care este opera Cuvântului lui Dumnezeu. Forțele spirituale care există în " ev " nu sunt complet perfecte și imateriale. Temporalitatea a fost creată după acest " ev " (eon) de Dumnezeu. Timpul are pentru oameni un caracter pedagogic, după care ei sunt chemați a se depăși și a deveni veșnici.

Vom remarca, de asemenea, că Sfântul Vasile cel Mare subliniase dimensiunea liniară a timpului și că el a sesizat perspectiva viitorului. El credea că prin aspectul ciclic al istoriei nihilismul va ajunge să triumfe. Sfântul Vasile al Cezareei punea accentul asupra caracterului pedagogic și asupra fluxului timpului care nu cunoștea repetiția. Mersul comun al naturii creaturilor cu fluxul din timp este desemnat prin categoriile trecutului și viitorului, care se mărturisesc într-o manieră explicită lipsei de stabilitate și de permanență în natura dezvoltării creaturilor. În creștinism, semnificația viitorului este pronunțat subliniată. Aceasta este cea care explică prezentul și trecutul. Prezentul are în Hristos promisiunile reușitei, prin care se deschide drumul pentru o viață permanentă în Dumnezeu, Cel etern. În prezent, se trăiesc energiile salvatoare ale planului mântuirii divine manifestate prin trecutul în care acestea sunt cuprinse, în contextul eshatologic al viitorului. Credinciosul creștin, atunci când trăiește în prezent, refuză de a adera la modul absolut în prezent, deoarece el știe că timpul prezent se întoarce " în fața serii ", " atinge sfârșitul său " și " se înclină culcându-se ".[1] Este absurd pentru credincios de a se restrânge în întreprinderile sale, conform limitelor din lumea prezentă, fără a se sinchisi de viitor. Acest timp monden este pentru om în relație cu Providența divină; el presupune timpul liniar și are un caracter pedagogic pentru eshatologia individuală. Timpul monden este " durata vieții " care îl conduce pe om la sfârșitul său prin calea " secretă " a vieții. Omul are datoria de a face o bună folosință timpului și de a fi un împrumut pentru plecarea sa din această lume în veșnicie (" dincolo "). Viața trăită prin prisma viitorului este constant subliniată în literatura patristică. Omul este un cetățean al viitorului. Asupra sugestiei lui Aristotel, Sf. Vasile cel Mare crede că timpul se găsește, de asemenea, în sufletul uman, în care mișcarea sa este măsurată, acesta vorbind, de fapt, de un timp psihologic.

Grigore de Nazianz admite că timpul are un caracter de preparare, fondând concepția sa asupra distincției dintre timp și eternitate. Limitele timpului au un caracter instructiv și revitalizează la oameni dorința de eternitate și de lucruri " permanente ".

Unii dintre capadocieni evoluează, de asemenea, pe aceeași linie ca Sf. Vasile în ceea ce privește doctrina timpului. Alți Părinți ai Bisericii, cum ar fi de exemplu Sfântul Atanasie cel Mare, erau obligați în secolul al IV-lea de a se interesa de alte categorii de timp utilizate de arieni pentru a demonstra teologia Fiului lui Dumnezeu. După Sfântul Atanasie cel Mare (al Alexandriei), timpul exista după Cosmos, că Logosul a creat timpul și " evul " (eonul), Fiul fiind etern (" dintotdeauna "). Aceasta este pentru că Fiul s-a născut " prin voința lui

Dumnezeu înainte de timp și de ev ”. Prin această enunțare, voința eternă a lui Dumnezeu este exprimată în relație cu existența Fiului și El este (deci) supus voinței lui Dumnezeu în atemporalitate. Aceasta se opune la ceea ce afirma Arie despre Fiul, că El nu exista înainte de naștere, dar că El era atemporal, născut înainte de toate lucrurile, dar că El nu este nici etern, nici coetern, nici născut cu Tatăl.

Contrar Sfinților Părinti, Origen pleca de la noțiunea de timp ciclic care-l incorpora organic în sistemul sau teologic, fără a face nici o adaptare, nici o revizie apropiată de spiritul revelației. El admitea ciclurile și iesirea din rotație, dar respingea deschis caracterul revenirii ciclurilor succesive. Origen avea o inconsistență nerezolvată în sistemul sau. “ Eternitatea ” lumii implica un număr infinit de cicluri în trecut, dar Origen era ferm convins că această serie de “ cicluri ” trebuia să ajungă la un sfârșit și, prin consecință, ea nu trebuia, mai corect spus, să aibă decât un numar finit de “ cicluri ” în viitor. Aceasta era o manifestare inconsistentă. Prin această teorie, sistemul lui Origen manifesta incapacitatea sa de a evolua vizavi de istorie și de evenimentele în timp pentru că lui îi lipsea o perspectivă eshatologică veritabilă și că accentul era pus doar asupra faptului că totul trebuia să se întoarcă prin rotație la situația dinainte de cădere.

În Biserică și, de asemenea, la Părinții greci timpul era cunoscut ca un “ rezumat ”. Biserica, corp al lui Hristos, rezuma timpul euharistic și viața cultică. Această scurtare este clar exprimată în cele doua liturghii divine ale Sfântului Vasile cel Mare și Sfântului Ioan Gură-de-Aur. Memoria liturgică este raportată trecutului și viitorului. Ea nu este amintită de aceasta că ar avea loc în trecut, ci înfățișează speranța în viitor. Cu această abreviere liturgică a timpului, se obține nu numai o eliberare asupra planului sentimentului, în raport cu cadrul limitat al perceptibilului, ci înainte de toate se obține transgresiunea existențială în numele lui Hristos, pentru a se preveni a Sa prezență supranaturală. Astfel credința în Hristos, Dumnezeu-Omul, și recunoașterea Lui ca Șef al Bisericii, restituie posibila Sa prezență sub Crucea mântuitoare și, implicit, transformarea timpului. Timpul este, de asemenea, un rezumat al anului festiv, când creștinii celebrează evenimentele care sunt îndepărtate unele de altele în timp, precum Nașterea, Transfigurarea, Răstignirea, Învierea, Înălțarea etc. sărbători dumnezeiești care sunt celebrate în același an. Timpul pentru toate aceste sărbători este rezumat.

Hristos, El Însuși, cu Întruparea Sa, cu Răstignirea Sa și cu Învierea Sa, în economia divină, este arătat ca fiind Omul Nou. El a restituit eshatologic perspectiva noii religii. Hristos este Noul Adam pentru că El este Omul Nou. Vechiul a dispărut și Noul a venit. Acest fapt se derulează cu siguranță “ în acele ultime zile ” când Dumnezeu va reacționa într-o ultimă formă, “ o dată pentru toți și niciodată ”. “ Sfârșitul ” este sosit și dorința lui Dumnezeu pentru salvarea omului a fost îndeplinită. Dar această ultimă acțiune nu este ca un nou început. Împărăția lui Dumnezeu este încă în așteptare. Ultimul Adam vine din nou. Această tensiune între prezent și viitor era din început esențială și era acceptată de Părinții Bisericii. Perioada prezentă este atașată timpului sfârșitului care va veni când va fi vremea orânduită de Dumnezeu. Atunci Judecata de Apoi și Învierea vor fi considerate ca împlinire a veșniciei (eshatonului).

Dar în această lume, în momentul prezent, Dumnezeu nu a lăsat omul fără asistență. Acestuia i se acordase sprijinul Sfântului Duh. Mai mult, Hristos Dumnezeu fondase Biserica, o comunitate eshatologică și o " înainte gustare a raiului". În această lume, viața prezentă și viitoare nu sunt distincte sau despărțite în două, ci sunt legate organic. Împărăția lui Dumnezeu, manifestată prin Hristos în lume, nu este o Împărăție autonomă, separată, ci aceasta este Împărăția imaterială și eternă a lui Dumnezeu. Prin această viziune timpul este legat de eternitate și formează cu aceasta o continuitate care este fondată prin Hristos și împlinită în Hristos.

Persoana credincioasă care este membru trăitor al Bisericii și care trăiește în Hristos aparține lumii prezente și lumii viitoare. Sfinții sunt pregătiți și modelați în viața lor terestră, după viața pe care o așteaptă în Împărăția lui Dumnezeu.

În taina botezului, credinciosul moare și învie în Hristos. Aceasta este de fapt, intrarea în Biserică. Creștinul nu este detașat de lume și de istorie. Viața sa ia mai mult un conținut nou, ea rămânând misterioasă și paradoxală. Discipolii lui Hristos, supraviețuind în această lume, nu sunt din această lume. Creștinii, de fapt, sunt " cetățenii " cerului. Comunitatea creștinilor, ca o comunitate eshatologică destinată să divinizeze pe membrii săi, aparține lumii viitoare, creștinii neîncetând să trăiască și să evolueze pe pământ. Pericolul de a pierde fericirea autentică implică necesitatea intensificării credinței. Astăzi, în monahism, se poate găsi cea mai autentică separare spirituală a lumii, întărită prin fuga din afara lumii. Monahii trăiesc în viața prezentă condiția lumii care o să vină, o viață egală cu cea a îngerilor. Viața îngerească a monahilor constituie de aici, din viața terestră, tentativa cea mai mare care vizează realizarea condiției cerești.

Omul trăiește pe acest pământ ca exilat și fără domiciliu, cu două virtuți eshatologice, răbdarea și speranța, așteptând viitorul când va fi restituit Împărăției lui Dumnezeu, atunci în ultima zi. Toți scriitorii patristici din Biserica Răsăriteană s-au pus de acord asupra acestui punct, așteptând sfârșitul lumii, care va fi începutul Împărăției lui Dumnezeu, care a debutat prin Biserică, dar sfârșitul va fi diferit. Părinții greci sunt atenți la descrierea evenimentelor minunate care vor preceda ultimele zile, care au fost consemnate în Evangheliile Sf. Matei și Sf. Luca. Elementele principale sunt catastrofa apocaliptică descrisă dramatic, a doua venire a lui Hristos și învierea morților care va urma, descriere făcută și în I Tesalonicieni (4, 13-17),[2] text citit la serviciile de înmormântare oficiate de preoții din Biserica Ortodoxă și care este familiar credincioșilor ortodocși, mulți credinciosi cunoscând aceste cuvinte prin sentimentele din inima lor. Învierea generală prin care triumfă Hristos Mântuitorul va fi din plin actualizată. Hristos trebuia să moară ca să anuleze prin moartea Sa, moartea și pervertirea umanității.

În sfârșit, moartea era acest " ultim dușman " care avea să fie distrus la sfârșitul scoaterii omului din starea sa de corupție. Pentru puterea de a fi supus morții, omul trebuia să aibă un corp material. Învierea corporală a omului era una din principalele obiective vizate ale mântuirii. Învierea generală care va veni va fi o restabilire a condiției primare (originare) a omului. Aceasta va avea să fie mai mult o " imortalizare a morții ", precum Sf. Maxim Mărturisitorul a subliniat cu perspicacitate. Învierea care va veni este mai mult o izbândă ca un nou act al lui Dumnezeu, ca o renovare integrală care îmbrățișează totalitatea creației: " Iată, noi

le facem pe toate ” (Apocalipsa, 21, 5).[3] În terminologia Sf. Grigore de Nazianz, aceasta trebuie să fie a treia și ultima “ transformare ” a vieții umane (metastasis), terminând și analizând pe cele două precedente care corespund Vechiului Testament și Noului Testament, un seism eshatologic care marchează concluzia definitivă (finală).

În continuare, se arată în literatura patristică, vine Judecata de Apoi, pe care Părinții greci ai Bisericii o descriu după Evanghelii. Părinții insistă asupra cursului final care urmează creației. Paradisul este instituirea omului în Împărăția vieții și a fericirii divine. Acesta este un mers în fața perfecțiunii, o splendoare permanentă a creaturilor raționale ca persoane dotate până la asemănarea cu divinitatea. Sufletele prietenilor lui Dumnezeu sunt “ aureolate în lumina măreției divine a Soarelui Justiției, așa cum ceara sub acțiunea razelor soarelui material ”.[4] Aceasta este prietenia, atașamentul, dragostea și, mai exact, aceasta este viziunea permanentă a lui Dumnezeu, armonia pe care El o aduce. Omul găsește adevărata viață, devenind egal îngerilor și este eliberat total de maladiile ce decurg din păcatul strămoșesc și originar, este eliberat de durere, somn, foame, sete și toate neajunsurile firescului uman. Părinții Bisericii Răsăritene combină eshatologia cu creația, întruparea, mântuirea și salvarea. Eshatologia este regenerarea, recapitularea, reconstrucția care dă un sens fluxului evenimentelor și faptelor, așa zisei durate a timpului. Mișcarea din acest flux și rotația timpului dădeau Părinților Bisericii Răsăritene semnificația celei de a opta zi. Timpul fizic imperfect este prelungit și, în sânul rotației săptămânilor, el este dezvoltat și întârzie cursul timpului “ abdominar ” sau timpul din cele șapte zile, până când a opta zi începe și se împlinește. Timpul găsește plenitudinea sa în a opta zi, în Ziua Împărăției lui Dumnezeu. Credinciosul creștin trăiește timpul într-o manieră eshatologică până când vine Împărăția lui Dumnezeu. A opta zi simbolizează în vocabularul ecleziastic aceste puncte prin care eshatonul penetrează în timp și restituie prezentului, într-o manieră mistică, eternitatea. Aceste puncte sunt faptele noii iconomii în Hristos, în realitate Învierea și Duminica. Părinții capadocieni au combinat a opta zi cu restaurarea lucrurilor, care au fost perturbate prin păcat, în perpetua lor mișcare spre Dumnezeu. După Sf. Vasile al Cezareei, a opta zi este ziua relevată de profeții Vechiului Testament. Scriitorii patristici de limbă greacă o numeau “ Ziua Domnului ”, “ ziua fără noapte ”, “ ziua fără succesiune ”, “ ziua fără sfârșit ”. Cum această zi este independentă de caracteristicile principale ale rotației, limitele timpului și spațiului, în a opta zi omul intră pe tărâmul vieții veșnice și participă la adevărata viață.

Dar Judecata de Apoi are, de asemenea, și un alt aspect: condamnarea păcătoșilor care n-au urmat voința lui Dumnezeu. Evanghelia lui Matei o aplică celor care nu au făcut acte de caritate și n-au ascultat învățătura lui Hristos,[5] Biserica Ortodoxă consacrând dintr-un an calendaristic o zi memoriei Judecății de Apoi. Acest pasaj al Evangheliei este citit și, totodată cu acest prilej, se cântă imne de aceeași natură în spațiul eclezial.

În multe din Bisericile bizantine, deasupra intrării în incinta lăcașului, în iconostasul central, se află icoana pictată a Judecății de Apoi cu sfinții și dreptcredincioșii în lumea fericită a raiului și cu păcătoșii în torturile iadului.[6] Literatura patristică de limbă greacă urmează în acest caz Evangheliile, acceptând

iadul și ideea de torturi (munci) veșnice. Păcătoșii resimt pedepsa și ostilitatea lui Dumnezeu. Sufletul păcătosului după moarte este muncit (torturat) împreună cu corpul făptuitor al nelegiuirii. Sf. Vasile al Cezareei afirmă că oamenii pot cuprinde suferința și privațiunea care apasă în iad pe păcătosul care nu-L poate vedea pe Dumnezeu, comparând pe acesta cu un orb din această lume care nu poate vedea lumina soarelui. În Occident mulți oameni au fost influențați în conceptul lor despre iad prin lectura " Infernului " lui Dante. În Răsărit credincioșii ortodocși au fost sub influența directă a iconografiei, dar și a unor cântece cu iz popular, și chiar sub influența celebrei lucrări a lui Dante.

Acest tablou al Judecății de Apoi este, de asemenea, convețional când ne referim la portretele sfinților. Dar el are câteva expresii care ne conduc în fața altor piste ale gândirii mai spiritualizate, privitoare la natura iadului. În lucrarea patristică " Apophtegmata Patrum "[7], așa zisă a " Memoriei Părinților Deșertului ", se desprinde un celebru tablou, plin de învățăminte. Monahul Macarie mergea o zi în deșert și ciocnea cu bastonul său craniul unui eretic, al cărui suflet simțea imediat în iad o plăcută mângâiere. El simțea atingerea sfântului și îl implora să intervină pentru salvarea sa. Pustnicul îl întreba cu părere de rău care era situația în infern, iar păcătosul cu mare amărăciune îi răspundea că fiecare dintre ei era legat cu spatele de un altul, că fiecare persoană nu putea fi în fața alteia și că nu există nici o posibilitate de comunicare între acestea. Păcătosul îl implora pe monah, în sfârșit, de a se ruga la Bunul Dumnezeu pentru cei condamnați, pentru ca aceștia să-și poată vedea vecinul lor de suferință infernală. În iad nu există comunicare, prietenie și dragoste. Relatarea de mai sus redă învățăminte teologice, filosofice și pedagogice, de unde reise că oamenii pot înțelege sensul teologic al comunicării viilor cu cei morți, comemorării celor care au murit, rugăciunilor pentru odihna sufletelor persoanelor care au decedat. Dragostea lui Dumnezeu nu poate fi supusă legilor dacă sufletul cercetează și dorește această dragoste. Din simplele expuneri bogate în conținut teologic și filosofic se arată că totul depinde de participarea omului la mărirea neîntreruptă a lui Dumnezeu. Dacă omul consideră paradisul și infernul sub prisma justiției, care repartizează recompensa și pedeapsa, atunci acesta trebuie să accepte ideea salvării sale, dialogul cu Dumnezeu neputând fi niciodată întrerupt sub nici un motiv.[8]

Astfel se pune întrebarea de a ști dacă focul infernului este material. Pentru o astfel de afirmație Fericitul Augustin vine cu numeroase argumente. Din operele gândirii patristice orientale se poate scoate în evidență că infernul este absența lui Dumnezeu, incapacitatea păcătoșilor de a resimți prezența și dragostea lui Dumnezeu sau energia necreată și luminoasă a lui Dumnezeu. Aceasta demonstrează că cei condamnați sunt incapabili de a percepe orice sentiment pozitiv și sunt obligați să trăiască mereu în întuneric.

Părinții greci susțineau, de asemenea, că mântuirea este o terapie și că viața în paradis reprezintă coexistența cu Dumnezeu, că aceasta implică o comunitate veșnică cu Dumnezeu, în prietenie și dragoste.

Origen, Grigore de Nyssa și Maxim Mărturisitorul aminteau de o restaurare universală, deci implicit de o mântuire generală. Această opinie n-a fost niciodată acceptată de Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) ca o dogmă veritabilă și a rămas o

simplă părere teologică. Teoria aceasta a fost formulată prin intermediul ideii salvării terapeutice și a negării spiritului juridic. Grigore de Nyssa afirma că focul infernului strălucește sufletele, iar răutatea va fi consumată când sufletul va fi purificat. Grigore de Nyssa utilizează exemplul aurului care este amestecat cu elemente impure, iar lucrătorul le distruge prin foc pentru a lasa aurul pur. Maxim Mărturisitorul este mai coerent în argumentele sale teologice și soteriologice care îi dau restaurării universale o vastă viziune eshatologică. Biserica, afirmă acesta, cunoaște restabilirea eshatologica care ajută sufletele celor care s-au rătăcit sub puterea răutății. Uitarea răutății va fi dispariția sa. Atunci sufletele vor fi restabilite în starea lor originară, dar aceasta se va înfăptui printr-o cunoaștere și nu printr-o participare a binefacătorilor. În alți termeni, această restaurare semnifică cu siguranță uitarea răutății și nu comunicarea cu Dumnezeu, nici divinizarea, nici amiciția cu El. Tot în acest context, Maxim Mărturisitorul sublinia că Dumnezeu nu este responsabil de păcatul omului, deși îi oferă timpul salvării, pentru a coexista în comuniune și amiciție eternă.

În cele ce urmează vom încerca să dăm un rasuns mai larg problematicii noastre, prin argumentele literaturii patristice clasice de limba greacă.

NOTE:

1) “ Migne ” PG 29, 311 a; PG 31, 921 AB, 31, 268 S.

2) “ Fraților,despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să vă întristați, ca ceilalți, care nu au nădejde. Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreuna cu El. Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi ce vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți. Pentru că Însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul ”.

3) În versiunea ecumenică a Bibliei în limba franceză: “ Iată, Eu fac toate lucrurile noi ”.

4) “Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines”, éd. Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris, 1994, p. 90.

5) Matei 25, 31-46.

6) Celebre sunt frescele bisericilor mănăstirilor bucovinene, prin excelență Voronețul, dar și din alte zone ale României, de pildă la Mănăstirea Cămărășescu din Județul Gorj.

7) Despre importanța acestei lucrări a se vedea “ Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien ”, sous la direction de Angelo di Berardino, adaptation française sous la direction de François Vial, vol.I (A-I), vol.II (J-Z), Paris, Cerf, 1990, p. 192-193.

8) Exemplul cărții lui Iov din Vechiul Testament este cel mai elocvent pentru fiecare care împărtășește credința după învățăturile biblice.

3. TIMPUL CREAȚIEI ȘI AMPLITUDINEA LUI ÎN PERIOADELE PREHRISTICĂ, HRISTICĂ ȘI PATRISTICĂ

3.1. VIZIUNEA ASUPRA TIMPULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT ȘI ÎN NOUL TESTAMENT

Toate studiile consacrate Vechiului Testament întâmpină o dificultate majoră, noțiunea cu care autorii biblici identificau timpul. Evreii aveau o noțiune a timpului și probabil noțiuni de timp foarte diferite de cele moderne. Această diferență apare deja ca o încercare de a traduce un text ebraic în limba română, verbul ebraic neexprimând categoriile temporale. A fi " atemporal ", se mărginește a preciza dacă o acțiune este desăvârșită sau dacă nu este. De acolo, numirile diverse date prin gramatica celor doua moduri personale ale verbului ebraic: trecut și viitor. Perfectul este folosit pentru declarațiile solemne, faimosul " prefect profetic " nefiind decât o invenție a exegeților.[1] Dacă limba este expresia de ființă intimă a poporului, această particularitate a limbii ebraice ajunge a sublinia diferența esențială existentă între concepția noastră despre timp și cea a Bibliei. Când se meditează asupra declarațiilor importante din Isaia 43,1, se poate traduce: " Nu te teme, căci Eu te-am răscumpărat și te-am chemat pe nume, al Meu ești! " Sfera temporală în care verbul este situat antrenează cu el interpretarea din tot pasajul. Este vorba de eliberarea trecutului, prezentului sau viitorului?

După lung timp, maniera prin care profeții secolului al VIII-lea, ca Osea și Amos, se adreseau contemporanilor lor a uluit lectorii Bibliei. Ei vorbeau evreilor, întra-adevăr, ca Israelului timpurilor lui Moise. Într-un interesant studiu asupra Deuteronomului, G. von Rad explică teologic faptul că discursurile lui Moise către poporul evreu în secolul al VII-lea înainte de Hristos și poate perioada " Exilului "- după data semnalată în Deuteronom - fac abstracție de șase secole de istorie.[2] Israel este îndemnat cum să meargă pentru a părăsi câmpurile din Moab, pentru a intra în Canaan, țara căreia îi gusta tentațiile de o jumătate de mileniu. Această viziune este pentru von Rad legată de multiplele decizii deuteronomiene, care proclamă evanghelia iertării. Prin gura lui Moise, Dumnezeu șterge secole de infidelitate. Prin ochii săi, poporul evreu decăzut locuiește în Israelul promisiunii, cu care Dumnezeu a făcut alianța în momentul ieșirii din Egipt.

Studiile consacrate noțiunii de timp pentru perioada istorică primară de elenistul Martin P. Nilsson[3] au făcut să reiasă că esențialul pentru omul primar nu era timpul ca atare, care se putea compara cu durata vieții sau cu munca zilnică sau cu alt cadru " incolor " în care se înscriau evenimentele, ci cu conținutul din acest timp. Aceasta este o concepție asemănatoare cu cea pe care noi o avem despre noțiunea timpului în Vechiul Testament, unde nici o distincție nu este făcută între timpul și evenimentele care se petrec în timp. Astfel, citim, de exemplu, în Psalmul 30, 15: "În mâinile Tale (este) soarta mea..."[4] Aici, timpul semnifică soarta.[5] Evenimentele de importanță capitală, precum ieșirea din Egipt, epoca lui Moise sau epoca lui David au avut o mare influență asupra autorilor Biblici, pentru că au constituit semnificații centrale în istoria poporului evreu, pentru că, de fapt, acestea au definit timpul prin excelență. Un alt aspect al

înfățișării derulării timpului îl reprezintă succesiunea regilor lui Iuda și ai lui Israel și circumstanțele domniilor acestora, timp istoric expus în Deuteronom, în Amos, în Osea.

Se află în Biblie mai multe concepții ale timpului. Prima se găsește în Vechiul Testament și este de fapt cea din primul capitol al Facerii (Genezei): " La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul ". Această noțiune a timpului, în care se recunoștea ideea timpului liniar, acceptat ca o linie cu un început și cu un sfârșit, nu este cea mai veche relatare despre timp, Geneza 1 fiind dintr-o epocă mai târzie a poporului evreu și locul său la începutul Bibliei s-a înfăptuit într-o epocă mai recentă a istoriei Israelului. Este posibil ca timpul Genezei 1 să fi fost atașat restului cărții printr-un autor sacerdotal, la ideea perioadelor sau vârstelor lumii pe care babilonienii deja o cunoșteau. În teologia istoriei Vechiului Testament, Ludwig Kohler recunoaște schema unei perioade de patru mii de ani pentru istoria poporului evreu.[6] Adăugând, în fine, vârstele patriarhilor și datele care reies din Facerea (5, 1-32; 11, 10-26; 25-26; 47, 9), durata călătoriei în Egipt care este oglindită în Ieșirea (12, 40), apoi perioada care merge de la Ieșire până la construirea Templului Ierusalimului, apoi 70 de săptămâni din anii lui Daniel (9, 24), se ajunge la o cifră aproape de patru mii de ani. Această constatare face să se confirme cele expuse de Kohler că în Vechiul Testament " creația era deja o noțiune eshatologică ".[7] De ceea ce se interesase autorul Genezei nu era timpul care se scurgea după crearea lumii, ci timpul ce rămânea să se desfășoare până la sfârșitul lumii. Umanitatea trăia încă sub semnul răbdării lui Dumnezeu. Această preocupare existențială domina gândirea autorului Genezei 1, altfel spus o admirabilă confesiune a credinței unde fiecare termen este cântărit cu o grijă filosofică și teologică evidentă.

La ideea perioadelor sau vârstelor lumii este aparentă concepția ciclică a timpului pe care îl cunoșteau și-l mărturiseau grecii. Această concepție era cunoscută autorilor Bibliei, uneori folosindu-se noțiunea marei cotituri a lucrurilor ca o exegeză vinovată, grăită printr-o similitudine de rădăcini, traducându-se printr-o promisiune a întoarcerii din Exil.[8] Este probabil de neconceput că în lumea orientală, atrasă ideii perioadelor sau vârstelor lumii, Israel să fie singurul care avea o proprie părere.

Studiile referitoare la sărbătorile din Babilon au facut să apară o altă noțiune a timpului, cunoscută ca " timp cultic " sau " timp concentrat ". Aceasta este ideea că marile solemnități, de pildă cea a Anului Nou, nu conțin factorul timp sub formele trecut, prezent și viitor, că în desfășurarea sărbătorii evenimentelor trecutului redevin trăitoare, că ele trăiesc încă ca în prima zi. În Anul Nou, creația lumii era celebrată numai dacă ea se petrecea în același moment. Cultul era cunoscut ca o creație. Fidelii asistau cu o fervoare care nu egala frica lor de a fi aruncați din nou în haos. În fiecare Nou An era necesar ca forțele de lumină sau de viață să le învingă pe cele tenebroase și ale morții. De asemenea, cultul avea un caracter dramatic. Prin el se înțelegeau luptele dintre cele două puteri opuse. De acolo se cunosc expresiile de sărbători creatoare, dramă creatoare. De acolo, de asemenea, ideea că evenimentele anului, inaugurat prin sărbătoarea Anului Nou, erau continute, concentrate în ea. Sărbătoarea le conținea pe toate dinainte.

Mai mulți cercetători au vrut să găsească în Vechiul Testament concepții apropiate. Johannes Pedersen considera capitolele 1-15 din Ieșire ca fiind ecoul ritualului sărbătoririi Paștelui prin care se celebra creația poporului lui Dumnezeu.[9] Fiecare din aceste sărbători avea ritul său, așa zisele cuvinte, un recital care însoțea riturile și gesturile clerului. Aceasta este o aluzie la mitul Exodului care se desprinde prin exegeza din Isaia 43, 18: " Nu vă mai amintiți de întâmplările trecute și numai luați în seamă lucrurile de altădată ", profetul afirmând că mitul din Ieșirea, care alimenta cultul, va fi înlocuit prin altul, cel dintr-o nouă eliberare îndeplinită de Dumnezeu, noua Ieșire (noul Exod). Această noțiune a timpului concentrat va explica că adevăratele perioade din istorie, ca cea a lui Moise, aveau de suferit " umflătura " care se arată în Amos, de pildă. Această tentativă de a regăsi în Vechiul Testament traiectoriile rituale, de asemenea, a fost făcută de eleniști în studiile homerice. Este posibil ca această noțiune a timpului concentrat sau timpului cultic să ofere secretul locului pe care-l ocupă adevaratele evenimente ale trecutului poporului Israelului în scrierile biblice, acest lucru făcându-se prin excluderea altor evenimente. Rolul pe care-l jucau evreii în cultul lor va avea să confere o actualitate vivantă. Aceasta este grație cultului, de asemenea, că motivele Genezei sau Exodului, de exemplu, se vor găsi în tablourile viitorului și în cele ale sfârșitului timpurilor. Tipologia profețiilor nu avea alte cauze. Ele trebuiau să sprijine la descifrarea desfășurării timpului pentru că scrierile biblice nu conțineau ritualurile și miturile aidoma celor care erau la origine. Aici sunt prezentate într-o schemă istorică. Ele sunt " istoricizate ". Pentru a repune expresiile acestea la curent, aceste mari date ale istoriei care în cult pășeau în timp ca să se poată numi " timpul concentrat ", erau necesare intrările faptelor lor, agreate Bibliei, într-o altă sferă temporală, decât cea a timpului liniar.[10] Aceasta este perspectiva în care trebuie descifrat, în acest context, timpul biblic. Dacă stadiul noțiunii cultice a timpului este același de a ne face a înțelege cel mai bine sărbătorile Israelului, el este cauza confuziilor multiple și controversate vizavi de cum este aplicat scrierilor biblice. Se remarcă, de asemenea, ca o mare necunoscută ce apasă asupra acestei chestiuni. Prima lucrare în care va apare noțiunea sărbătorilor creatoare, a cultului cunoscut ca o dramă rituală, a fost consacrat religiilor nordice.[11] A te influența, deci, dintr-o schemă nordică implică dreptul de a te întreba în care măsură această schemă se poate aplica (este compatibilă) religiilor semitice. Unul dintre primii savanți care a facut această comparație este Svend Aage Pallis, în teza sa referitoare la sărbătorile babiloniene din Akitu.[12]

Unul dintre termenii cei mai adesea folosiți în Biblie pentru a desemna timpul este cuvântul ebraic " olam ". Se poate întreba ce semnificație are acesta. Pentru a ști trebuie a urma calea gândirii semitice care este dominată, prin ideea de grup, de totalitate. Când omul supus mentalității biblice vede o femeie " moabită " (pentru a relua exemplul devenit clasic al lui Pedersen), aceea îi va apărea lui nu ca un individ izolat al grupului etnic moabit, ci ca manifestare perfect valabilă din acest grup. Acesta este cazul din Numeri (20, 14-21), unde Edom, regele Edomului, edomiții sunt expresia unei singure și a aceleași realități. Se crede că aceeași concepție explică faptul că tot ce era realizat de David, montat pe tronul din Ierusalim, era considerat ca un David, ca o manifestare perfect valabilă de ceea

ce evreul se atașase ideii despre David și despre casa sa. Se poate afirma un exemplar din tot ceea ce este David. În el este același Israel empiric care, bine răspândit, păcătos, indignat, se mărginea la manifestația Israelului că Dumnezeu îl avea ales și chemat la viață. Această concepție particulară se regăsește în Noul Testament. Noțiunile Bisericii vizibile și invizibile și raporturile mutuale devin clare când ele sunt examinate în lumina gândirii semitice. Ele se pot compara cu cele ale Israelului ideal și Israelului empiric, primul fiind prezent în cel de-al doilea, manifestarea unuia este perfect valabilă celuilalt. Raporturile între Fiu și Tată, în Ioan 14, ia de asemenea adevăratul sens când Ei sunt studiați în această perspectivă. Pentru a reveni la chestiunea lui " olam ", impropriu tradus prin eternitate, el este cu adevărat asemănator cu cel care reprezintă o ieșire din "Urzeit" sau timpurile din origini ale căruia lanțul evenimentelor nu este decât o manifestare perfect valabilă. Astfel, în fiecare eveniment al istoriei, timpul originilor va fi prezent. În alți termeni evenimentul istoric este considerat ca ieșind din acest " olam " pentru a se reîntoarce. Astfel va fi sensul expresiei: de la " olam " la " olam " (de la veșnicie la veșnicie). Ce se pune în relief, de asemenea, ia în acest context declarația din Isaia 51, 8: " Dreptatea Mea rămâne în veac (" le olam ") și mântuirea Mea din neam în neam ". Ea semnifică că dreptatea lui Dumnezeu nu este atașată evenimentelor umane și acțiunilor oamenilor, dar că ea continuă în timpul absolut, imobil, etern. Ceea ce putea surveni omului sau lumii în expresia mereu schimbătoare, dreptatea lui Dumnezeu era ca salvarea sa.

Aceste linii nu sunt decât aproximative. Începutul lor arată că problema timpului biblic este de o rară complexitate. Nu este doar o singură concepție biblică a timpului, ci Biblia conține mai multe. Cea care comandă interpretarea este fără îndoială cea a Bibliei, care se prezintă ca o carte cu un început și cu un sfârșit. Toate celelalte sunt utile a cunoaște, totuși, ceea ce ajută mai bine la înțelegerea atmosferei în care trăia poporul lui Dumnezeu, Israel. Ele permit de a explica mai bine formația din credința sa și tenacitatea speranței sale. Ele conțin totodată secretul uneia din concepțiile cele mai importante ale teologiei și filosofiei Vechiului Testament, cea despre originile eshatologiei.

Caracterul net temporal din toate afirmațiile credinței în Noul Testament este legat de importanța acordată timpului prin gândirea iudaică. Terminologia Noului Testament este caracterizată și axată prin raportul dintre credință și mântuire. Astfel se întâlnesc cu o frecvență deosebită și în pasaje esențiale, toate expresiile temporale de care dispune limba greacă, astfel termenii semnificativi: zi, oră, moment, timp, răgaz, secol cosmic limitat-secole cosmice eterne (pmera, ora, kairos, kronos, aion și aiones). Cele două noțiuni care desemnează cel mai limpede concepția timpului sunt cele care exprimau, în general, termenii de kairos, kairoi și aion, aiones. Nu este de loc facil de a da o traducere adecvată diverșilor termeni care se raportau la timp. Ei scot în evidență în fiecare pasaj un sens teologic și filosofic ca în contextul determinat. Pe de altă parte, dicționarele de specialitate ne arată că acești termeni pot fi egal folosiți în Noul Testament fără a avea o semnificație teologică specială. Ceea ce caracterizează folosirea lui " kairos " este că el desemnează în timp un moment determinat prin conținutul său, pe când " aion " marchează o durată, un spațiu de timp limitat sau nu. În Noul Testament

fiecare din cei doi termeni definește dintr-o pozitie particulară apropiată obiectului său, același timp care este umplut prin istoria salvării.[13]

Există totuși o " diferență temporală " între " aion "-ul prezent și " aion "-ul viitor. Dar ea nu privește decât chestiunea limitelor lor. Aion-ul actual este îndreptat spre două direcții: dinaintea creației oamenilor și înaintea sfârșitului lumii. Aionul care vine nu este limitat decât într-o singură direcție și rămâne nelimitat într-un alt sens. Începutul său este limitat în măsura unde el începe prin evenimente care descriu imaginile apocalipselor. Sfârșitul său este fără limită. În alți termeni acest aion este fără sfârșit, dar nu fără început; și aceasta nu este decât în acest sens care este " etern ". Aceasta este precis pentru că în scrierile biblice aion-ul care vine are un început în timp, pentru că eternitatea sa nu trebuie sa fie confundată cu eternitatea platoniciană.[14]

Trebuie deci a ne elibera complet de toate noțiunile filosofice despre timp și eternitate, pentru acea perioadă, dacă vrem să înțelegem folosirea termenului " aion " în creștinismul primar (perioada din vremea lui Iisus Hristos și cea a primului secol al erei creștine).[15] În rezumat, putem afirma că acest termen, în accepțiunea temporală, la singular și la plural, tinde de a desemna o durată mai mult sau mai puțin lungă, care poate să fie:

a) timpul în întinderea sa totală, infinită, nelimitată în cele două direcții, așa zisa " eternitate ";[16]

b) timpul limitat în cele două direcții, încadrat prin geneza și sfârșitul lumii, și care, prin consecință, este identic cu " acest aion de aici ", " aion-ul prezent ";[17]

c) timpurile limitate într-o direcție și nelimitate într-alta, să fie:

1) timpul anterior creației (ec toi aionos), care constituie sfârșitul și limita; el este, din contră, fără limită, infinit, cu întoarcere spre trecut, și acesta nu este decât aceea accepțiune care este eternitatea;

2) timpul care se întinde de la aion-ul prezent (aion mellon), care începe cu ceea ce se numește sfârșitul lumii; el are deci o limită, începutul și este fără sfârșit, infinit, în fața viitorului, și aceasta nu este decât în acea accepțiune care este eternitatea.

Această viziune schematică " atotcuprinzatoare ", arată că singura concepție " naivă " a timpului urmărit ca o " linie dreaptă " infinită este cea a istoriei neotestamentare a mântuirii. Ea este atașată acestei linii drepte și neîntrerupte a " aion-urilor " în care se situează " kairoi-i " fixați de Dumnezeu. Precum Dumnezeu determină izolat " kairoi-i " istoriei mântuirii, El stabilește în mod egal, conform planului său, distincția între "aion-i ".[18]

NOTE:

1) Ivan. Engnell, " Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East ", Upsala, 1943, p. 207.

2) G.von Rad, " Deuteronomien-Stdien ", Gottingen, 1948, p. 49-50.

3) Martin P. Nilsson, " Primitive Time-Reckonig ", Lund, 1920.

4) În varianta ecumenică, franceză, Psalmul 31 (30), 16, consensul este mai potrivit: " Mes heures sont dans ta main... "

5) Johannes Pedersen, “ Scepticisme israélite ”, în “ Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse ”, publié par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, 1931.

6) Ludwig Kohler, “ Théologie des Alten Testaments ”, Tùbingen, 1936, p. 71, 237.

7) “ Ibidem ”, p. 71.

8) Amos, 9, 14 și Ezechiel, 16, 53.

9) Johannes Pedersen, “ Israel ”, vol.III-IV, London & Copenhagen, 1947, p. 393 și urm.

10) Paul Humbert, Nouvel-An israélit, în “ Revue d'histoire et de philosophie religieuse ”, 1935, p. 1 și urm.

11) Jakob H. Gronnbech, “ The Culture of the Teutones ”, vol. I și II, London & Copenhagen, 1931.

12) Svend Aage Pallis, “ The Babylonian Akitu Festival ”, Copenhague, 1926.

13) Oscar Cullmann, “ Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif ”, Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel & Paris,1947, p. 26-27.

14) “ Ibidem ”, p. 33-34.

15) “ Ibidem ”, p. 34.

16) La această accepțiune a termenului “ aion ” corespunde adjectivul “ aionios ”. Că astfel cunoscută, este considerată exclusiv ca un atribut al lui Dumnezeu, “aionis” tinde a pierde sensul său temporar și dorește a desemna, într-o manieră pur calitativă, imutabilitatea (imobilitatea absolută) divină.

17) Faza finală a timpului limitat din această lume a început cu Iisus Hristos. Fapt care reiese din I Corinteni, 10, 11: ” Și toate acestea li s-au întâmplat acelora, ca preînchipuiri ale viitorului, și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor ”.

18) Oscar Cullmann, “ Op. cit. ”, p. 34.

3.2. ÎNȚELESURI ALE CREAȚIEI ȘI TIMPULUI ÎN PRIMELE DOUĂ VEACURI CREȘTINE. O ABORDARE APOLOGETICĂ ȘI O INFLUENȚĂ (VĂDIT) PLATONICĂ

Scopul acestei incursiuni la o astfel de tematică este dublu: primul să examineze abordările acordate creației în scrierile apologetice creștine din secolul al doilea; cel de-al doilea să analizeze suportul lor filosofic, astfel încât să clarifice unele dintre premizele de bază care sunt operative în aceste teorii ale originii Universului. În termeni metodologici dorim să ne axăm pe patru personalități patristice: Justin Martirul, Athenagora din Atena, Tatian din Siria și Teofil din Antiohia. O examinare atentă a acestui grup de scriitori patristici evidențiază, presupunem, o transformare în gândirea creștină, într-un interval relativ limitat, pe două planuri strâns legate: mai întâi aflăm o evoluție în privința relației apologeților cu tradiția filosofică greacă; în al doilea rând, sesizăm o evoluție evidentă în chiar privința felului lor de a înțelege creația, reflectând, într-o măsură oarecare, relația lor în schimbare cu viziunea elenică.

Din punct de vedere tehnic, termenul de " creație " (cum este el utilizat în context teologic creștin) poartă conotația că Universul a luat ființă din absolut nimic, printr-un act liber al lui Dumnezeu.[1] Dar inițial, distincția despre creație, în sensul acesta strict literar, și în termeni mai figurativi era oarecum atenuată. Dar gradat această distincție s-a focalizat, și o data cu ea, o articulare explicită a doctrinei " ex nihilo ". Pentru început ar trebui notat că speculația apologeților, privind originea lumii, s-a împletit strâns cu tentativele lor de a respinge acuzațiile de ateism îndreptate împotriva creștinilor. Răspunsurile lor, la aceste acuzații, necesitau o delimitare strictă a percepției creștine a naturii divine și relației lui Dumnezeu cu lumea. La scriitorii patristici de care ne ocupăm, aflăm o distincție ontologică bine definită între Dumnezeu și materie sau, mai precis, între Dumnezeu și toată realitatea schimbatoare, coruptibilă, între eternitate și temporalitate. Pentru fiecare dintre acestea, Dumnezeu este cel nefăcut, nenăscut, pricipiul cauzal ultim pentru tot ceea ce există.[2] În această privință toți sunt pregnant monoteiști, excluzând orice posibilitate de existență a unui al doilea, sau mai multor dumnezei.[3]

3.2.1. JUSTIN MARTIRUL ȘI ATENAGORA ATENIANUL: "CREAȚIA DIN MATERIA FĂRĂ FORMĂ"

Justin Martirul și Atenagora Atenianul, totuși prezintă o oarecare ezitare în scrierile lor. În pofida accentului pus de aceștia pe suveranitatea lui Dumnezeu și contingența radicală a Universului, ambii scriitori se bazează, într-o oarecare măsură, pe noțiunea elenistă a creației din materia lipsită de formă. Justin furnizează cea mai evidentă afirmație pe această linie în comentariul său privitor la sensurile Genezei, în prima " Apologie ": " Și am fost învățați ca, bun fiind, Dumnezeu a creat, la început, din materia lipsită de formă, toate, pentru oameni... "[4] Această afirmație este completată de faimoasa sa aserțiune din " Apologii " că " Platon a plagiat din scrierile lui Moise " când afirmă că Dumnezeu a schimbat materia fără formă și a creat lumea.[5] Justin a replicat că pe baza acestei învățături

Platon și discipolii săi (dar și creștinii) au învățat că Dumnezeu prin Duhul Său a creat întreaga lume din substrat, după cum arătase (demonstrase) mai devreme Moise.[6] Atenagora prezintă un punct de vedere similar în privința începutului și constituirii creației în mai multe contexte. Exprimarea cea mai frapantă se află în al zecelea capitol al soliilor sale, într-o discuție privind creația divină prin intermediul Duhului. " El a apărut " susține Atenagora ca să servească drept Forma Ideală și Putere dătătoare de energie pentru tot ce este de natură materială și care stă la baza lucrurilor ca o entitate fără calități.[7] Această imagistică operează mai departe în " Solia " 15 unde Atenagora subliniază relația întâmplătoare dintre materie și Dumnezeu prin intermediul unei analogii cu accente platonice clare: Dumnezeu și materia sunt legate precum artizanul și materialele sale. În acest context, materia se află în relație cu Dumnezeu așa cum efectul se află cu cauza sa, subordonată Lui pentru exercitarea meșteșugului său.[8] La fel, materia care este " receptivă la toate modificările, depinde de Dumnezeu Artizanul pentru a căpăta structură, formă și ordine ".[9] Afirmațiile precedente, trebuie desigur considerate în lumina a ceea ce întâlnim la acești autori patristici în alte scrieri. Justin Martirul, în " Dialog cu iudeul Tryfon " afirmă că " lumea a fost făcută " și că " singur Dumnezeu este nemuritor și nestricăcios și tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte, care vin după El, sunt născute și stricăcioase ".[10] La Atenagora Atenianul, Dumnezeu este identificat în mod explicit cu Existența, în timp ce lucrurile create sunt asociate cu nonexistența,[11] altfel spus în eternitate și în temporalitate. Într-un singur pasaj, Atenagora caracterizează materia însăși ca fiind creată și pieritoare.[12] Astfel de învățături contestă clar orice pretenție că acești autori patristici au acceptat noțiunea de substrat material care coexistă etern cu Dumnezeu. Cu toate acestea, referirile lor la creația din materia lipsită de formă, deși comparativ puține ca număr, pun o problemă crucială: în fața acestor afirmații, cât de ferm atașați au fost Justin Martirul și Atenagora din Atena de doctrina creației " ex nihilo "? Cazul lui Justin este deosebit de problematic datorită folosirii de către el a frazei " ex amorfoi iles "[13]. Unii învățați l-au caracterizat drept platonist, total, sau ca dualist nesigur în concepția sa cronologică, în timp ce alții argumentează că din ceea ce spune el, se poate extrage o teorie a creației.[14] Conform acestei celei de-a doua interpretări, Justin Martirul a dezvoltat ceea ce atinge limitele unei critici și corectări a lui Platon în viziunea învățăturilor Scripturii.[15] Din acest punct de vedere chiar și o adeziune la ideea materiei preexistente nu exclude doctrina creației " ex nihilo ". Într-adevăr Dumnezeu ar fi putut crea materia înainte de formarea sau ordonarea ei. Suportul pentru această teză se bazează pe acele afirmații care îl descriu pe Dumnezeu, drept în primul rând " Creator ", în al doilea rând "ordonând" sau "împodobind" Universul.[16] Această alăturare de termeni, se sugerează, s-ar putea referi la stadii separate, astfel ideea de materie precede formarea ei.[17]

3.2.2. TATIAN: FACEREA MATERIEI

Dar în afară de afirmațiile mai sus prezentate, nici unul dintre acești autori, de la începuturile literaturii patristice clasice, nu oferă o tratare detaliată a creației materiei. În consecință, se pare că încercările de a deriva o doctrină a creației " ex

nihilo ” din scrierile lor trebuie să se bazeze pe propoziții izolate și deducție, mai degrabă, decât pe analize sistematice.[18]

Tatian este cel care ne furnizează claritatea în această chestiune. Noțiunea de creație secvențială, doar vag sugerată de Justin și Atenagora, este articulată în mod explicit în lucrarea sa “ Cuvântări către greci ”. Tatian postulează două faze distincte ale creației. Prima, fază inițială, cuprinde facerea materiei prin intermediul Cuvântului (Logosului).[19] În a cincia “ Cuvântare ”, Tatian denumește Logosul ca pe o “ izvorâre ” din voința lui Dumnezeu și “ devenirea ” atât a începutului (timpului), cât și a Creatorului lumii, după ce mai întâi a creat pentru Sine materia necesară. Dar materia are nevoie de ordonare și structurare. În al XII-lea “ Cuvânt către greci ”, Tatian descrie această a doua mișcare în termenii unei diferențieri, context în care materia este separată în părți și pusă în ordine, odată cu începuturile derulării precise și ireversibile a timpului. Tatian imaginează astfel originea comună a lucrurilor care provin de la facerea materiei. Odată supusă acțiunii ordonatoare a Logosului, materia este transformată în realitate inteligibilă, rezultând în diferite grade de armonie și frumusețe asemeni Universului vizibil.[20]

Dar în timp ce Tatian are mai multă precizie decât Justin sau Atenagora, el prezintă și o continuitate cu ei pe doua linii semnificative. Mai întâi, în ciuda aserțiunii sale clare că materia este făcută, el nu explică, în mod expres, în termeni tehnici crearea materiei “ din nimic ”. După aceea, în al doilea rând, el continuă să se bizuie pe modelul platonician al creației ca fiind o impunere a formei asupra substratului material brut.

3.2.3. TEOFIL: CREAȚIA “EX NIHILO” AFIRMATĂ

O îndepărtare semnificativă de aceste abordări o aflăm la Teofil din Antiohia, care într-adevăr oferă o afirmare neambiguă a creației “ ex nihilo ”. Felul lui de a exprima această învățătură își are izvorul într-o discuție privind diferitele moduri de adresare lui Dumnezeu.[21] Toate aceste nume, în chestiune, indică eficacitatea lui Dumnezeu care “ a făcut totul din ceea ce nu exista, dându-i existentă ”.[22] Teofil își bazează afirmația pe II Macabei 7, 28 și pe pronunțarea neechivocă a creației din nimicnicia absolută. Această înțelegere a lui Dumnezeu ca un Creator suprem, în cel mai deplin sens al cuvântului, continuă sa opereze în critica lui Teofil prin teologia filosofică grecească. Într-o referință la “ Timeus ” 28, el critică ceea ce percepe ca fiind o indecizie izbitoare: în timp ce Platon și urmașii lui afirmă că Dumnezeu este “ Tatăl și Făcătorul ” necreat al Universului, ei, de asemenea, mai susțin că materia este necreată și de aici ca aceasta este contemporană cu divinitatea.[23] Dar dacă Dumnezeu și materia sunt necreate, eterne și imuabile, atunci suveranitatea absolută a lui Dumnezeu este compromisă. Această critică se extinde asupra abordării platoniciene a “ creației ” însăși. Axându-se pe analogia “ artizanală ” a lui Platon, întrebându-se: ce ar fi atat de remarcabil în faptul că Dumnezeu a facut lumea din materia preexistentă?[24] Teofil din Antiohia se plasează, clar, de partea opusă cu punctul de vedere platonician, opunându-se oricăror încercări de a defini “ creația ” ca fiind o modulare a materiei însăși.

3.2.4. LITERATURA PATRISTICĂ APOLOGETICĂ ȘI REFERINȚELE BIBLICE. ABORDAREA CREAȚIEI ȘI TEMPORALITĂȚII

În realitate, Teofil din Antiohia redefinește vulgar terminologia creației așa cum este ea folosită de apologeții secolului II. Dar ar trebui subliniat că referatul său biblic, în acest context (II Macabei 7, 28)[25], este de asemenea cel care furnizează un sprijin incontestabil pentru creație în termeni literali. Interesant, el se bazează aici pe " Facerea " I, cum a făcut Justin Martirul. Comentatorii, de fapt, s-au angajat de mult în dezbaterea problemei dacă limbajul din " Facerea " I, exprimă creația din nimic. S-ar putea presupune cu ușurință, după cum se pare, că a facut Justin, că " întunericul " sau " neantul " la care se referă acest pasaj (" pământul era netocmit și gol "), este materie amorfă sau haosul primordial. O astfel de afirmație nu putea decât să fie întărită de prezența explicită din cartea "Înțelepciunii lui Solomon" 11, 17: "Nu era anevoie mâinii Tale atotputernice, care a zidit lumea din nimic".

Dar așa cum au sugerat unii se poate să fie nejustificabilă chestionarea Genezei privind creația " ex nihilo ", de vreme ce întrebarea însăși presupune idei care ar fi fost străine celor care au scris-o. Poate " Facerea " I, se preocupă de stabilirea faptului că Dumnezeu a făcut Universul, așa cum este mai degrabă, decât de speculații privind ceea ce a precedat creația. Din acest punct de vedere, creația " ex nihilo " a devenit un punct în iudaismul elenizat,[26] care a produs " Înțelepciunea lui Solomon " și II " Macabei ". În timp ce aceste texte prezintă variante diferite ale dinamicii creației, ambele reflectă influența modurilor de gândire grecești, plasând din nou discuția despre originile cosmologice în limbajul metafizic abstract al formei și materiei, eternității și temporalității, existenței și nonexistenței respective.

3.2.5. CONTEXTUL PLATONICIAN TÂRZIU

Această considerație strălumineză dimensiunea filosofică a teoriilor examinate la cei patru scriitori patristici apologeți. După cum tocmai am observat, această dimensiune suferă influențe detectabile care, deja, au operat în Scripturi. Dar ea pornea, de asemenea, de la contactul gânditorilor creștini cu sursele externe tradiției scripturale. În această privință se recunoaște, în general, că filosofia cu care au fost familiarizați apologeții secolului al doilea a fost platonismul mijlociu, acel amestec eclectic de idei platoniciene, aristotelice și stoice aflate în compilațiile doxografice. În acest context, ne detașăm de încercarea de a plasa influențele platoniciene medii asupra apologeților, luați individual, și ne mărginim a analiza succint unele curente generale.[27]

În timp ce discuțiile apologiștilor despre creație prezintă diverse grade de independență într-o gândire crescândă, nu numai prin contrastul pe care-l reprezintă față de corespondentele lor eleniste, dar și reformularea ideilor eleniste în serviciul unei viziuni unice a lumii iudeo-creștine. Gânditorii platonicieni mijlocii se preocupau de problema creației, de un interval de timp. Această preocupare s-a evidențiat într-o dezbatere axată pe critica lui Aristotel la concepția platoniciană că Universul a căpătat existență. După Aristotel această afirmație se

dorea a fi percepută în termeni literali.[28] Platonicienii de mai târziu n-au fost de acord în privința valabilității acestei interpretari.[29] Opinia majorității (ilustrată de gânditori ca: Xenocrates, Crantor, Eudorus, Calvenus Taurus, Albinus) susținea teza lui Aristotel, a unui Univers eternamente existent. Dar susținea că Platon concepea creația mai degraba în termeni alegorici decât literali. Prin contrast, alte personalități ale antichității grecești (cum ar fi Plutarch din Chaeronea și Atticus) susțineau noțiunea creației temporale literale.[30]

Deși poziția reprezentată de Atticus pare destul de compatibilă cu viziunea creștină, exponenții ambelor părți implicate în această dezbatere prezintă unele importante afinități cu învățăturile Scripturii. Aceste afinități sunt evidente în accentul pus de ei pe dependența lumii de o cauză externă necreată, atemporală, și în faptul că ei leagă această dependență cauzală de credința în Providența Divină. Astfel când creștinii au început să se angajeze în speculații privind originea Universului, ei s-au putut baza pe analizele filosofice și argumentația ce înconjurau o discuție vibrantă, continuă, în cercurile platoniciene mijlocii. Dar ei se confruntau, încă, cu o variație semantică serioasă în privința anumitor elemente de vocabular, concepte și premize intelectuale. Această disparitate este evidentă, în mod deosebit, în privința noțiunii de " creație ". Pe când interpretările variau de la gânditor la gânditor, abordarea platonicienilor privind subiectul creației, ar putea fi caracterizat ca fiind " o punere în ordine ". Gânditorii creștini, pe de altă parte, au lucrat în limitele tradiției scripturistice care concepea " creația " literală în termeni total diferiți, adică nu numai ca pe o ordonare temporală (sau atemporală), ci ca pe o " aducere în existență din nimic ". Această considerație este relevată când evaluăm limitele posibile ale influenței platoniciene asupra teoriilor creștine timpurii despre originile cosmice și temporale. Această situație reprezintă o ilustrare clasică a ceea ce filosofii contemporani ai științei descriu (uneori cu argumente care pot fi atacate prin logica matematică) ca fiind o problemă a incomensurabilității. O astfel de problemă se ivește atunci când aceiași termeni sunt folosiți de cei care aparțin unor medii conceptuale total diferite. În acest context, înțelesuri destul de divergente pot accede la termenii în discuție. Comunicația între aceste medii ar putea, de aceea, solicita un proces de translație abil din partea aderenților.[31]

3.2.6. CONCLUZII LA TEORIILE PATRISTICE ALE APOLOGEȚILOR PRIVIND ÎNCEPUTURILE CREAȚIEI ȘI TIMPULUI

La suprafață, se pare că Justin Martirul a trecut cu vederea această incomensurabilitate, presupunând, așa cum a și făcut, că " Facerea " și Platon prezentau învățături similare (dacă nu identice) în privința creației. Acest punct de vedere, totuși, ar putea reflecta interesele gânditorilor apologeți mai mult decât alianțele lor filosofice. Poate, după cum arăta Arthur J. Droge, pretenția lui că " Platon a plagiat din Moise " avea dorința de a demonstra superioritatea înțelepciunii creștine asupra a celei a grecilor.[32] Dar se pare, de asemenea, că Justin, ca și alți gânditori creștini din vremea sa, considerau pe Timeus drept un punct de contact vital cu lumea gândurilor lor, sau cum spune Whittaker " o poartă de intrare spre tărâmurile mai înalte ale culturii elenistice ".[33] În acest sens,

nerăbdarea lui de a demonstra compatibilitatea Scripturii cu platonicismul pare să-l fi condus pe căi ocolite spre citirea " Facerii ", în mod necritic, în termenii categoriilor platoniciene.

În contrast cu Justin, Atenagora Atenianul prezintă o utilizare mai largă a surselor platoniciene, citind atât scrierile lui Platon însuși, cât și din orientarea largă a acestuia, inspirându-se din doxografiile elenistice. Mai mult, Atenagora prezintă dovada adaptării critice, selective a ideilor derivate din platonicismul mijlociu al lui Albinus.[34] În realitate, modelează un fel de ontologie creștină de sine stătătoare. Reinvestirea de către el a elementelor de metafizică platonciană transpare prompt în teologia sa filosofică, care leagă pe Dumnezeu cu Firea, Inteligibilitatea și Bunătatea, cu lucrurile create cu nonexistență, cu perisabilitatea și cu ceea ce este perceptibil prin simțuri.[35]

Acest discernământ filosofic, totuși, nu se manifestă în abordarea de către el a creației, care preceda orice elaborare a generării materiei. Atenagora, de fapt, nu se referă deloc la abordarea din " Facere " a creației. În această privință este chiar posibil, ca el să evite referirea la text deoarece era conștient de dificultățile lui Justin Martirul în alinierea învățăturii sale la gândirea (viziunea) platoniciană.[36] Din punct de vedere metodologic Tatian prezintă o mai mare pricepere a însemnătății creației " ex nihilo " și a implicațiilor sale filosofice. Aceasta este evident în faptul că el insistă asupra delimitării facerii materiei drept substrat ireductibil ultim în actul creației. Este o ironie că un scriitor care și-a manifestat o atitudine atât de negativă față de orice aparținând elenismului, să formuleze o prezentare atât de filosofică. În această privință el susține clar adeziunea teoretică la conceptul de " ile ",[37] relevând poate, o acceptare a " Învățăturii lui Solomon "11, 17. Teofil, pe de altă parte se dispensează cu totul de referirile la materie (exceptând termenii critici). Depărtarea lui față de Justin apare imediat: mai degrabă decât să încerce o împăcare a viziunii grecești și creștine, el face un efort constient să se separe de orice trăsături ale paradigmei platoniciene a creației. În legatură cu apelul lui la " Macabei " 7, 28, el se axează pe puterea atotcuprinzatoare a lui Dumnezeu în rolul Său de Creator suprem. Singularitatea acestei puteri rezidă în faptul că Dumnezeu poate " face orice vrea din nonexistent ".[38]

Limbajul lui Teofil poartă amprenta inconfundabilă, elenistică, folosind antiteza eleatică între existență și nonexistență. Pentru el, Dumnezeu nu este un modelator, nici chiar făcător al materiei, ci Cel Care dă ființă în sensul cel mai larg. Totuși, bizuindu-se pe forme grecești de gândire, face aceasta numai în slujba unui mod de gândire creștin. La Teofil, observăm formarea unei înțelegeri cu adevărat creștine independente. Învățăturile Scripturii își au rădăcinile în probleme ce provoacă și contestă filosofia grecească, dar prin intermediul aceluiași simbol filosofia grecească a pus la îndemâna gânditorilor creștini argumente și concepte pentru a interpreta acele învățături într-o manieră tehnică, mai precisă. Paradoxal, astfel de unelte dialectice le-au dat posibilitatea creștinilor să structureze o înțelegere a creației care ar fi fost destul de străină de tradiția intelectuală a Eladei.

NOTE:

1) Articolul “ Creație ” în “ The Oxford Dictionary of the Christian Church ”, editat de F. L. Cross și E. A. Livingstone, editia a II-a, Oxford, 1988, p. 357.

2) “ Apologeți de limbă greacă ”, în colecția “ Părinți și Scriitori Bisericești ” (P.S.B.),, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Romane (E.I.B.), Bucurtești, 1980, în Sfântul Justin Martirul și Filosoful, “ Dialog cu iudeul Tryfon ”, trad. și note de Olimp N. Căciulă, V, p. 98-99 și articolul “ Justin (Philosophe et martyr) ” în “ DECA ”, p. 1382-1385; “ Apologeți de limbă greacă ”...ˌ Atenagora Atenianul, ”Atenagora, filosof creștin din Atena: Solie în favoarea creștinilor ”, IV, p. 376-377 și articolul “ Athénagore ” în “ DECA ”, p. 292; “ Apologeți de limbă greacă ”...ˌ Teofil al Antiohiei, “ Trei Cărți către Antolic ”, I, 4, p. 284 și articolul “Théophile d'Antioche”, în “ DECA ”, p. 2427-2428; capitolul “ Tatian Asirianul ” în I.G.Coman, “Patrologie”, EIB...ˌ București, 1956, p. 56-57 și articolul “Tatien”, în “ DECA ”, p. 2378-2380.

3) “ Apologeți ”...ˌ Justin Martirul, “ Dialog... ”, XI, p. 102-104; Atenagora Atenianul, “ Solie în favoarea creștinilor ”, IV, p. 376-377; Teofil al Antiohiei, “ Trei Cărți... ”,I, 7 și II, 4, p. 286 și p.295.

4) “ Idem ”...ˌJustin Martirul, “ Apologia întîia în favoarea creștinilor ”, I, 10, p. 31.

5) “ Ibidem ”, I, 59, p. 64-65.

6) “ Ibidem ” și “ Apologia ”...ˌ I, 67, p. 71.

7) Atenagora din Atena, “ Solie pentru creștini ”, în ediția Migne, în “ Patrologia Greaca ” (P.G.), 6, 10, 3. Mai pe larg doctrina creației și apariției timpului se poate urmări în G. Bardy, în “ Introduction ” la traducerea soliei: “ Athénagore: Supplique au sujet des chrétiens ”, în “ Sources Chrétiennes ” (S.C.), 3, Paris, 1943, p. 1-69.

8) Atenagora, PG 6, 15, 2.

9) “ Ibidem ”.

10) “ Apologeți ”...ˌ Justin Martirul, “ Dialog cu iudeul Trifon ”, I, 5, p. 98-99.

11) “ Idem ”, Atenagora Atenianul, “ Solie în favoarea creștinilor ”, IV, 2, p. 376-377.

12) “ Ibidem ”.

13) G.W.H.Lampe, “ Lexicon Oxford ”...ˌ p. 489, unde se sugerează că “ ex ” poate să fie interpretat ca numarul 6, numar al perfecțiunii în Vechiul Testament, cunoscut și ca număr al actului “ Creației ”, cf. Ioan 2, 6: “ Și erau acolo șase vase de piatră, puse pentru curățirea evreilor ”...

14) B. Aubé, “ Saint Justin, philosophe et martyr ”, Paris, 1875, p. 135; de văzut și E. de Faye, “ De influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr ”, în “ Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Science religieuse”, VII, Paris, 1896, p. 183.

15) E.R. Goodenough, “ The Theology of Justin Martyr ”, Jena, 1923, p. 207-208.

16) “ Apologeți ”...’ Justin Martirul, II “ Apologii ” 6, p. 81: “ Părintele Universului, fiind nenăscut, nu are niciun nume pozitiv; căci acela căruia i se dă un nume oarecare, trebuie sa aibă pe cineva mai în varstă ca El, care să-i dea acest nume ” (!).

17) E.R. Goodenough, “ Op. cit. ”, p. 209.

18) “ Atenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic ”, Paris, 1972, p. 115.

19) J. Kelly, “ Initiation à la Doctrine des Pères de l'Eglise ”, traducere în limba franceză de C. Tunmer, Paris, Paris, Cerf, 1968, p. 95-108.

20) “ Ibidem ” și Berthold Altaner, “ Précis de Patrologie ”, traducere de Marcel Grandclaudon, Mulhouse (Haut-Rhin), 1941, p. 100-102.

21) “ Apologeți ”...’ Teofil al Antiohiei, “ Cartea întâi către Antolic ”, 4, p. 284: “ Este fără de început, pentru că este nefăcut; este neschimbat, pentru că este nemuritor. Se numește Dumnezeu, pentru că le-a așezat pe toate pe tăria Lui și pentru că cuvântul Dumnezeu vine de la cuvântul téein; iar cuvantul téein înseamnă: a alerga, a mișca, a lucra, a hrăni, a purta de grijă, a conduce, a da viață tuturor. Este domn, pentru că domnește peste toate; este Tată, pentru că El este înainte de toate; este creator și făcator, pentru că este ziditorul și făcătorul Universului; este foarte înalt, pentru că este mai presus de toate; este atotțiitor, pentru că ține și cuprinde totul. Înălțimile cerurilor, adâncurile abisurilor și marginile lumii sunt în mâna Lui și nu este loc în care să se nu vadă lucrarea Sa (cf. Isaia 66, 1; Fapte 7, 49). Cerurile sunt lucrul Lui, marea făptura Lui, omul plăsmuire și icoană a Lui, soarele, luna și stelele stihii ale Lui, făcute spre semne, spre vremi, spre zile și spre ani (Facerea 1,14), ca să slujească și să robească oamenilor. Pe toate le-a adus Dumnezeu din neființă la ființă, pentru ca, prin lucruri, să se cunoască și să se înteleagă măreția Lui ”.

22) “ Ibidem ”, II “ Antolic ”, 10, p. 301-302, din care citäm: “ Dumnezeu a făcut Universul din neființă. Că n-a existat nimic alături de Dumnezeu, ci El era singur; nu avea nevoie de nimeni și de nimic; și, existând înainte de veci, a voit să facă pe om, ca să fie cunoscut de om; pentru om deci a pregătit Dumnezeu mai dinainte lumea. Că cel care-i creat are și trebuințe, pe când cel necreat n-are trebuință de nimic. Având, așadar, Dumnezeu în El Însuși Cuvântul Lui imanent, L-a născut împreună cu Înțelepciunea Sa, scoțându-L înainte de crearea Universului. Pe acest Cuvânt L-a avut slujitor pentru cele făcute de El și prin El a facut toate (cf. 1, 3). Cuvântul se numește Început, pentru că El începe și stăpânește toate cele create prin El ”.

23) “ Ibidem ”, II “ Antolic ”, 4, p. 295.

24) “ Ibidem ”.

25) Cf. II Macabei 7, 28: “ Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a facut ”.

26) Jonathan A. Goldstein, “ The Origins of the Doctrine of Creation «Ex nihilo»“, în “ Journal of Jewish Studies ”, vol. XXXV, Oxford, 1984, p. 128-135.

27) A se vedea artcolul “ Platonisme et les Pères ” în “ DECA ”, p. 2047-2074.

28) Aristotel, “ Metafizica ”, București, Editura Academiei, 1965, 1071 b, p. 380-383, fragment unde este redată și viziunea timpului în gândirea marelui filosof al antichității: “ Deoarece sunt trei feluri de substanțe, dintre care două fizice, iar una imobilă, trebuie să vorbim despre aceasta din urmă, arătând că, în chip necesar, există o substanță veșnică ce nu e supusă mișcării. Într-adevăr substanțele sunt primele dintre lucruri și, dacă ele ar fi toate pieritoare, toate lucrurile ar fi pieritoare. Dar e poate cu putință ca mișcarea să aibă vreun început sau sfârșit, deoarece este veșnică. Tot așa e și timpul, căci dacă timpul n-ar exista, n-ar exista nici noțiunea de anterior și posterior. Prin urmare, mișcarea e continuă, ca și timpul, căci una din două: sau mișcarea și timpul sunt identice, sau timpul este un mod al mișcării. Însă, ca mișcare continuă, nu există decât mișcarea în spațiu, și anume cea circulară ”.

29) John Dillon, “ The Middle Platonists ”, London, 1977, p. 157-158, 242-244, 252-253, 286-287; de asemenea și în “ The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy ”, editor A.H. Armstrong, Cambridge, 1967, p. 47-48.

30) R.E.Witt, “ Albinus and the History of Middle Platonism ”, Cambridge, 1937, p. 119-120.

31) Thomas S. Kuhn, “ The Structure of Scientific Revolution ”,Chicago, 1970, p. 198-204.

32) Arthur J. Droge, “ Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture ”, Tùbingen, 1988, p. 59-60.

33) John Whittaker, “ Plutarch, Platonism and Christianity ” în “ Neoplatonism and Early Christian Thought ”. Essays in Honour of A.H. Armstrong, editor H.J.Blumenthal and R.A. Markus, London, 1984, p. 60.

34) Bernard Ponderon, “ Athenagore d'Athène. Philosophe Chrètien ”, Paris, 1989.

35) “ Apologeți ”...’ Atenagora Atenianul, “ Solie în favoarea creștinilor ”, IV, p. 376-377.

36) Leslie W. Barnard, “ Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic ”, în col. “ Théologie Historique ”, 18, Paris, 1972, p. 116.

37) G.W.H.Lampe, “ Lexicon ”...’ p. 1429-1430.

38) “ Apologeți ”...’ Teofil al Antiohiei, “ Trei Cărți către Antolic ”, II, 4, p. 295.

3.3. NOȚIUNEA DE CREAȚIE LA ÎNCEPUTUL PERIOADEI SINOADELOR ECUMENICE. PUNCTUL DE VEDERE AL SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE

3.3.1. ÎN LOC DE ARGUMENT

Ideea creației lumii a fost rodul profund al gândirii creștine, șocantă în filosofie. Problema în sine era străină și chiar ininteligibilă pentru mintea greacă: "de rerum originatione radicali". Mai mult, mintea greacă era puternic atașată concepției unui "Cosmos Etern", permanent și imuabil în structura și compoziția sa de bază. Acest cosmos pur și simplu exista. Existența sa era "necesară", era un dat ultim sau prim, dincolo de care nu puteau pătrunde, nici gândul, nici imaginația. Era, într-adevăr, multă mișcare în cadrul lumii - "roata originii și a decăderii". Dar Cosmosul ca întreg era imuabil, iar structura sa permanentă era în mod repetat și infailibil expusă în rotația și în autorepetarea sa. Nu era o lume statică, în aceasta era un intens dinamism, dar era dinamismul unei circulații inevitabile. Cosmosul era o ființă periodică, și totuși, în același timp "necesară" și "nemuritoare". Forma lumii ar putea fi expusă schimbărilor, ea a fost de fapt, într-un flux continuu, dar existența sa însăși a fost perenă. Pur și simplu nu te poți întreba în mod inteligent asupra "originii" sau "începutului" țesăturii cosmice, în ordinea existenței.[1] Tocmai în această privință gândirea greacă a fost radical combătută de revelația biblică. Aceasta a fost un mesaj dur pentru greci și încă mai este pentru filosofi.

Biblia se deschide cu prezentarea creației: "La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul". Cuvintele acestea au devenit o afirmație de credință în Biserica Creștină. Cosmosul nu mai era privit ca o ființă ce se autoexplică. Dependența sa ultimă și intrinsecă de voința și acțiunea lui Dumnezeu a fost afirmată cu tărie. Dar, mai mult, această relație de "dependență" era sugerată de conceptul biblic: lumea a fost creată "ex nihilo", adică nu a existat "exterior" Creatorului ei. Privind înapoi ești nevoit să descoperi "începutul"-"post nihilum", cum s-ar spune. Tensiunea între cele două viziuni, cea greacă și cea biblică a fost intensă și izbitoare. Grecii și creștinii sălășluiau în lumi diferite. În consecință, categoriile filosofiei grecești erau inadecvate pentru descrierea credinței lumii creștine. Principalul accent al credinței creștine era exact pe contingența radicala a Cosmosului, pe contingența sa exact în ordinea existenței. Într-adevăr, însăși existența lumii indica, pentru creștini, către Celălalt, ca fiind Domnul și Făcătorul acesteia. Pe de altă parte, crearea lumii era concepută printr-un act suveran și "liber" al lui Dumnezeu, și nu drept ceva ce implică "în mod necesar" sau ce era inerent în însăși Ființa lui Dumnezeu. Astfel exista o dublă contingență: pe latura Cosmosului - care ar fi putut "să nu fi existat de loc", și pe de altă parte a "Creatorului - care este posibil să nu fi creat absolut nimic". În interpretarea lui Etienne Gilson, se face o interesantă presupunere: "este adevărat că Creatorul este un zeu profund creștin, dar un zeu a cărui existență în sine este să fie creator, nu este de loc un zeu creștin".[2] Însăși existența lumii a fost privită de creștini drept un mister și un miracol al Libertății Divine.

Gândirea creștină, în primele veacuri, oricum se maturiza, dar lent și gradat - prin încercare (verificare) și retractare. Scriitorii paleocreștini descriau adesea noua lor viziune asupra credinței în termenii filosofiei vechi și contemporane lor. Ei nu erau mereu conștienți și nici nu se fereau totdeauna de ambiguitatea implicației la o asemenea acțiune. Folosind categorii grecești, scriitorii patristici creștini, își autoimpuneau, fără să știe, o lume care era radical diferită de aceea în care ei se aflau prin credința lor.[3] Astfel, ei erau deseori prinși între viziunea credinței lor și inadecvarea limbajului pe care îl foloseau. Această situație trebuie luată în calcul. Astfel, E. Gilson sugera că filosofia creștinismului a adus un nou vin, dar vechile burdufe erau încă destul de bune, adică burdufele filosofiei grecești.[4] Este o frază elegantă, dar o afirmație exagerat de optimistă. Într-adevăr, burdufele n-au cedat imediat, ceea ce a fost într-adevăr spre binele gândirii creștine în formare. Burdufele aveau mirosul puternic, iar vinul împrumuta, stând în ele, o aromă străină. De fapt, noua viziune cerea termeni și categorii noi pentru o exprimare adecvată și clară, inteligentă. O sarcină urgentă pentru creștini era să creeze noi nume, cum afirma Sf. Grigore de Nazianz.

Într-adevăr, radicala contingență a lumii create a fost recunoscută fidel de scriitorii creștini chiar de la începuturi. Puterea lui Dumnezeu asupra întregii sale creații a fost și ea în consecință subliniată. Dumnezeu singur era puternic și etern. Toate cele create erau aduse la viață și susținute în existența lor chiar prin grația și plăcerea lui Dumnezeu, prin voința lui suverană. Existența a fost mereu un dar de la Dumnezeu. Din acest punct de vedere, chiar și sufletul omenesc era muritor prin natura lui, pentru că era o creație și era menținut numai prin grația lui Dumnezeu. Sf. Justin Martirul și Filosoful a fost destul de explicit în privința aceasta - în contrast cu argumentele platoniciene pentru "imortalitate". Într-adevăr pentru Justin "nemuritor" însemnă "necreat".[5] Dar încă nu era clar cum această "voință" creatoare a lui Dumnezeu se lega de propria Lui ființă. Și aceasta era problema fundamentală. În gândirea paleocreștină însăși ideea de Dumnezeu era doar treptat eliberată din acel "pasaj cosmic" cu care gândirea grecească obișnuia să-l asocieze. Misterul Sfintei Treimi însăși a fost deseori interpretat într-un context ambiguu - nu în primul rând drept un mister al însăși Ființei lui Dumnezeu, ci mai degrabă, din unghiul acțiunii creatoare și salvatoare a lui Dumnezeu, și auto-dezvoltării sale în lume. Aceasta a constituit principala teză a teologiei Logosului, mai ales la apologeți, la Hyppolytus și Tertulian. Toți acești scriitori n-au făcut distincția de fond între categoriile de Ființă Divină și Revelație Divină - ad extra - în lume. Într-adevăr, a fost cam imprecis, o inadvertență de limbaj și mai puțin o eroare doctrinară în care s-a persistat. Apologeții nu erau pur și simplu pre-arieni sau pro-arieni.[6]

3.3.2. MOȘTENIREA LUI ORIGEN

Cazul lui Origen este semnificativ, în special. Nici el n-a reușit să distingă între dimensiunile ontologice și cosmologice. Dumnezeu n-ar putea "deveni" niciodata ceva ce El n-a fost din totdeauna. Nu există nimic doar "potențial" în Ființa lui Dumnezeu, "totul fiind etern actualizat". Aceasta a fost principala asertiune a lui Origen, convingerea lui cea mai adâncă că Dumnezeu este mereu Tatăl Celui Nenăscut și Fiul este co-etern cu Tatăl: orice altă asertiune ar fi

compromis imuabilitatea esențială a Ființei Divine.[7] Dar Dumnezeu este de asemenea mereu Creatorul - trebuie neapărat să ne asumăm faptul că El a fost din totdeauna Creatorul și Domnul. Căci, evident Dumnezeu niciodată nu "avansează" spre ceea ce El n-a fost înainte. Pentru Origen aceasta implică inevitabil și o externă actualizare a existenței lumii, a tuturor acelor lucruri asupra cărora se exercită puterea și supremația lui Dumnezeu. Origen însuși folosea termenul "Pantokrator", pe care-l împrumutase fără îndoială de la Septuaginta. Folosirea lui de către Origen este caracteristică. Termenul grecesc este mult mai exact decât redările lui în latină: "Omnipotens". Acest termen din urmă arată doar puterea sau forța, însă cuvântul grecesc scoate în evidență, în special, exercitarea în sine a puterii. Acuitatea argumentării lui Origen dispare în traducerea latină. "Pantokrator" este în primul rând un cuvânt activ, redând ideea nu doar a capacității, ci a actualizării acestei capacități. Pantocreator înseamnă doar "kirios"[9], Domnul care ne conduce. Și Dumnezeu nu putea fi "Pantokrator" etern dacă nu "ta panta" ar fi existat din toată etenitatea. Puterea lui Dumnezeu trebuie să fi fost actualizată etern în Cosmosul creat, care, de aceea, pare să fie etern concomitent sau aliat al Ființei Divine. În acest context orice distincție clară între "generație" și "creație" era de fapt, imposibilă - ambele erau relații externe, relații necesare într-adevăr, ca să spunem așa intrinsece Ființei Divine. Lui Origen îi era imposibil și, de altfel, el nici nu dorea de loc, să recunoască că există ceva "contigent" legat de lumea însăși, de vreme ce, în concepția lui, aceasta ar fi implicat o anume "schimbare" pe plan divin. În sistemul lui Origen, Ființa Eternă a Sfintei Treimi și existența eternă a lumii sunt indivizibil și insolubil legate între ele: ambele se înalță și cad împreună. Fiul este într-adevăr etern și eternamente "personal" și "ipostatic". Dar El este eternamente născut în relație cu lumea etern - creată.

Argumentația lui Origen este directă și susținută, dincolo de afirmațiile sale fundamentale. Ar fi fost o lipsă flagrantă de pioșenie să admitem că Dumnezeu ar fi existat vreodată fără Înțelepciunea Lui, chiar și pentru o clipă doar - "ad punctum momenti alicujus". Dumnezeu este mereu Tatăl Fiului Său, născut din El, dar "fără de început" - "sine ullo tamen initio". Și Origen specifică: "nu numai de felul celor ce pot fi distincte prin intervale de timp (aliquibus temporum spatiis), dar și de felul celor pe care mintea singură este obișnuită să le contempleze în sine și să le perceapă, ca să spunem așa, doar cu intelectul și cu rațiunea (nudo intellectu) ". Cu alte cuvinte Înțelepciunea a luat ființă dincolo de limitele oricărui "început" imaginabil - extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium. Mai mult, după cum explică Origen în altă parte, "generarea" înțelepciunii nu poate fi interpretată drept un lucru împlinit, ci mai degrabă drept o relație permanentă și continuă - relație de a fi născut "exact cum radiația este perpetuu simultană cu lumea însăși". Deci, după Origen în simpla existență a Înțelepciunii este deja presupusă întreaga configurație a creației. Întreaga creație - universa creatura - este preconceptă în Înțelepciune.[10] Textul acestui important pasaj este posibil să fi fost, într-o oarecare măsură, redactat de traducătorul latin, dar, desigur, ideea principală a fost reprodusă fidel. Origen vorbea de "previziune": virtutae praescientiae. Dar conform principiului lui de bază, nu pot exista ordinea temporară sau ordinea în timp. Lumea-prevăzută în Înțelepciune, urma să fie și

eternamente actualizată. Tocmai pe această linie și-a continuat Origen argumentația. Și în acest context termenii de "Tată" și"Pantokrator" sunt în mod vădit puși pe același plan. "Deci, după cum nu poți fi tată fără a avea un fiu, nici domn fără a avea o posesiune sau un sclav, nici nu putem să-l numim pe Dumnezeu atotputernic, dacă nu există nimeni peste care El să-și exercite puterea. În consecință, pentru a dovedi că Dumnezeu este Atotputernic trebuie să acceptăm existența lumii". Dar, evident Dumnezeu este Dumnezeu din eternitate. În consecință, lumea, în întregul ei, a existat și ea din toți vecii: necessario existere oportet.[11] Pe scurt, lumea trebuie să coexiste cu Dumnezeu și deci să fie co-eternă Lui. Desigur Origen se referea la lumea primordială a spiretelor. De fapt, în concepția lui Origen există doar un singur sistem ierarhic de ființe, un "lanț al ființării". El nu s-a putut debarasa de modelul platonicismului mijlociu. Mai mult decât atât, Origen pare să fi interpretat nașterea Fiului ca pe un act al voinței Tatălui. Pe de altă parte, el avea foarte mari rețineri față de ideile asociate "materialismului", care sugerau divizarea și separarea substanței divine.[12] Mărturia furnizată de text este derutantă și neconcludentă.[13] Se poate să fie adevărat că privind acest aspect, Origen se opunea gnosticilor, în special concepției valentiniene, deși nu voia decât doar să motiveze caracterul strict spiritual al tuturor lucrurilor divine. Și totuși ambiguitatea era flagrantă. Atât nașterea Fiului cât și creearea lumii sunt atribuite în egală măsură voinței sau sfatului Tatălui. "Și părerea mea este că un act de voință al Tatălui - voluntas Patris - ar trebui să fie suficient ca să asigure existența a ceea ce el voiește. Căci în actul de voință El folosește tocmai acel instrument produs de voința Lui - nisi quae consilio voluntatis profertur... "[14] Înțelesul acestui pasaj este cam obscur. Mai mult, puțin mai departe, încă odată Fiul lui Dumnezeu este asociat în mod explicit cu cele create.

A existat o tensiune nerezolvată, sau o contradicție internă în sistemul lui Origen. Și ea a dus la un conflict interior și în final la o scindare deschisă între acei filosofi și teologi care erau profund influențați de gândirea lui plină de forță și de erudiție. Se poate afirma într-adevăr că această concepție trinitară a fost intrinsec ortodoxă, adică pro-niceeană (325), așa încât interpretarea vederilor sale de către cei din Alexandria, Sf. Atanasie cel Mare și Sf. Chiril al Alexandriei, și cei din Capadocia, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz și Sf. Grigore de Nyssa, a fost justă și conformă viziunilor fundamentale ortodoxe.

Origen într-adevar a apărat intens și concludent eternitatea Generației Divine și în această chestiune a fost evident anti-arian. Dacă ne putem încrede în Sf. Atanasie cel Mare, Origen a denunțat în mod explicit pe aceia care au îndrăznit să sugereze că "era pe când Fiul nu era", "indiferent cine vor fi fost ei". Și totuși, pe de altă parte, schema generală a gândirii sale filosofice și teologice era total inadecvată în multe probleme cruciale. În orice caz, controversele secolului al patrulea, pot fi corect înțelese numai din perspectiva gândirii lui Origen și a problematicii abordate de acesta. Problema filosofică crucială de la baza acelei controverse filosofice și teologice a fost exact tocmai aceea a timpului și a eternității.

3.3.3. ATANASIE CEL MARE ȘI CONTROVERSELE DIN SECOLUL IV

În interiorul sistemului filosofico-teologic de la intersecția dintre veacul al treilea și cel de-al patrulea erau doar două opțiuni opuse: respingerea eternității lumii sau contestarea eternității Logosului. Cea de-a doua opțiune a fost preluată de Arie și de aceia care, din diferite motive erau de partea lui. Problema creației era problema filosofică crucială în această dispută. Oponenții lui erau convinși pentru insistența asupra temporalității lumii. Nu s-a putut ajunge la claritate în doctrina despre Dumnezeu până când problema creației nu a fost decisiv rezolvată. Într-adevăr, esența controversei era religioasă, punctul esențial în discuție era vital pentru teologia creștină. Dar credința și pietatea puteau fi apărate în același context istoric numai cu arme și cu argumente filosofice. Acest lucru a fost bine înțeles de către Sfântul Atanasie din Alexandria. El a făcut prima tentativă de a desprinde doctrina despre Dumnezeu din contextul cosmologic tradițional, situându-se încă aproape de dogma lui Origen.[15] Arie însuși a afirmat că Logosul era o creatură privilegiată, într-adevăr, nu ca altele, dar totuși nimic mai mult, avându-și originea în voința lui Dumnezeu.[16] Ca urmare Dumnezeu era pentru acesta în primul rând Creatorul și, în afară de aceasta, aproape nimic altceva, nu se poate spune despre Ființa incomprehensibilă și insondabilă a lui Dumnezeu, necunoscută chiar și Fiului. De fapt nu exista loc pentru "teologie" în sistemul său. Singura problemă reală a fost aceea a "cosmologiei" - o abordare tipic elenistică. Arie a trebuit să definească noțiunea de creație.

Se stabiliseră două chestiuni majore:

a) totala deosebire între Dumnezeu și toate celelalte realități care "aveau început", un început de orice fel;

b) "începutul" însuși.

Fiul avea un "început" pur și simplu pentru că era fiu, adică născut din Tatăl - doar Tatăl (Dumnezeu) era "anarhos"[17] în adevăratul sens al cuvântului. Se pare că în cazul lui Arius, accentul principal cade pe relația de dependență ca atare, iar elementul "timp" era (prin comparație) irelevant pentru argumentația lui. Într-adevăr, în faimoasa scrisoare către Eusebiu din Nicomedia, Arie afirma clar că Fiul căpătase viață "mai înainte de tot timpul și toți vecii". Sf. Atanasie cel Mare însuși deplângea faptul că arienii se îndepărtaseră de termenul "kronos"[18]. Și totuși, în mod evident, ei afirmau că toate lucrurile "create" au căpătat cumva viață așa încât starea de "ființare"era precedată, cel puțin logic, de o stare de "non-ființare", din care au provenit. În acest sens, "ele n-au existat înainte să ia ființă". În mod evident, "ființarea" însemnă pentru arieni mai mult decât simpla "dependență": fapt ce implica, de asemenea, o deosebire "esențială" de Dumnezeu și o stare de încheiere - adică un fel de limitare în retrospectivă. Pe de altă parte, se accentua puternic asupra faptului că toată creația era bazată pe voința și buna voie a lui Dumnezeu. Cel de-al doilea argument era al lui Origen. Într-adevăr, Arie a mers mult mai departe decât Origen: Origen respinsese doar termenul gnostic "probolé",[19] dar Arie repudiase orice afinitate a Logosului cu Dumnezeu. Arie, pur și simplu, nu avea nimic de spus despre viața lui Dumnezeu, în afară de participarea (angajarea) lui în creație. La acest argument gândirea lui era total

arhaică.[20] Este foarte semnificativ că acel Consiliu Ecumenic din Antiohia din 324-325, adică înainte de Niceea, a preluat toate aceste probleme majore. Fiul este născut "nu din ceea ce nu există, ci din Tatăl", într-un mod indescriptibil și inefabil, "nu făcut ci realmente izvorât" și nu "prin voință". El a existat neîncetat și "nu a fost inexistent cândva". Apoi "El este imaginea anume nu a voinței sau altceva, ci a însăși esenței Tatălui Său".[21] Din aceste motive Fiul nu putea fi considerat drept "creație". Nimic nu s-a spus despre creație. Dar se poate afla ușor ce reprezenta "creație" pentru părinții și scriitorii bisericești din acest consiliu. Toate elementele, din care distincția ulterioară, clară, între "naștere" și "creare" (facere) a fost lămurită, sunt deja implicate în rezoluțiile consiliului, iar Sf. Atanasie cel Mare și-a adus o contribuție decisivă în noul stadiu al disputei dogmatice.

Încă în lucrările sale timpurii, înaintea izbucnirii luptei ariene, Sf. Atanasie cel Mare se confrunta cu problemele creației. Pentru părintele și scriitorul bisericesc alexandrin această chestiune era intim legată de mesajul crucial al credinței creștine: întruparea mântuitoare a Cuvantului Divin. Într-adevăr interpretarea lui privind mântuirea, așa cum a fost ea expusă în "Tratatul despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup"[22] este fundamentată pe o concepție distinctă asupra Cosmosului. Exista, în viziunea Sf. Atanasie, un ultim și radical hiatus, prăpastie între Ființa Absolută a lui Dumnezeu și existența contingentă a lumii. Erau de fapt două moduri de existență, radical diferite și total deosebite. Pe de o parte - Ființa lui Dumnezeu, Cel etern și de neschimbat, "nemuritor" și "incoruptibil". Pe de altă parte - flux al Cosmosului, intrinsec, schimbător și "muritor" expus schimbării și "corupției". Tensiunea ontologică esențială era tocmai între "aftarsia"[23] divină și "ftora"[24] fluxului cosmic. De vreme ce întreaga creație începuse cândva, prin voința și plăcerea lui Dumnezeu, "ex nihilo", tendința fundamental "meonică" era inerentă în însăși "natura" tuturor lucrurilor create. Prin natura lor, toate lucrurile create erau intrinsec instabile, fluide, neputincioase, mortale, supuse dispariției. Existența lor era precară. Dacă exista vreo ordine și stabilitate în Cosmos,[25] ele erau, cum ar veni, supraimpuse naturii sale proprii, și dăruite lucrurilor create de Duhul Sfânt (al lui Dumnezeu). Duhul este cel care a poruncit și a legat la un loc întreaga creație, contracarând astfel, cum ar veni, tendința sa interioara către dezintegrare.[26] Într-adevăr "natura" de creat însăși este tot creația lui Dumnezeu. Dar a fost limitată interior de condiția sa de lucru creat: era inevitabil "mortal" și supus schimbării. Sf. Atanasie a dezavuat în mod formal noțiunea de "logoi seminal", imanent și inerent în lucrurile însele. Cosmosul a fost transpus în viață "din nimic" de un inițial și suveran Creator, dar a fost menținut în viață doar de o acțiune continuă a lui Dumnezeu. Omul era și el părtaș al acestei instabilități "naturale" a Cosmosului, ca ființă creată, avându-și originea în " non-existent ". Prin însăși natura sa, omul era de asemenea "mortal" și "coruptibil" și putea transcede această condiție de mortalitate prin grația lui Dumnezeu. Funcția cosmică sau "demiurgică" a Logosului a fost puternic subliniată în concepția sa. Transcendența divinității a fost și ea viguros prezentată. Caracterul divin al Logosului a fost presupoziția principală a întregii argumentații. Logosul era, în formularea Sf. Atanasie "Singurul Dumnezeu născut", născut etern din Tatăl, ca dintr-un izvor. Era o

deosebire absolută între Logos și cele create. Logosul este prezent în lume, dar numai "dinamic", adică, prin "puterile" sale. În "Substanța" Sa ca atare, El este în afara lumii.[27] Această distincție între "esentă" și "putere" este detectabilă (de găsit) înapoi în timp, până la Philon și Plotin și, într-adevăr, până la apologeți și Clement din Alexandria. Dar la Sf. Atanasie cel Mare are o conotație cu totul nouă. Nu este aplicată niciodată relației dintre Dumnezeu și Logos, după cum se făcuse chiar și de către Origen. Acum ea servește unui scop nou: să facă o delimitare strictă între ființa interioară a lui Dumnezeu și manifestarea lui creatoare și "providențială" - "ad extra", în lumea celor create. Lumea își datorează însăși existența voinței suverane și bunătății lui Dumnezeu și se înalță peste abisul propriei nimicnicii și neputințe, doar prin grația Lui însuflețitoare. Dar grația divină rămâne fidelă lumii.[28] În disputa sa cu arienii Sf. Atanase cel Mare pornea de la aceleași presupoziții. Principala linie de demarcație trece printre Creator și creație și nu printre Tată și Fiu după cum afirmau arienii. Într-adevăr, Logosul este Creator. Dar El este în totalitate Divin, o imagine de nedesparțit a Tatălui. În creație El este nu numai doar un instrument. El este cauza ei ultimă, imediată și efectivă. Propria lui Ființă este total independentă de creație și chiar de "designul" creator al lumii. La acest punct Sf. Atanasie a fost extrem de formal. Textul de bază se află în "Contra Arianos".[29] El scoate în evidență urmatoarele: "Iar dacă ceea ce lucrează Tatăl aceea lucrează și Fiul și cele ce le creeaza Fiul sunt creaturile Tatălui, pe de o parte, iar pe de altă parte dacă Fiul este lucru și creatură a Tatălui, atunci sau se lucrează și se creează și Fiul pe Sine însuși (fiindcă cele ce le lucrează Tatăl sunt și lucruri ale Fiului), ceea ce este absurd și cu neputință; sau creând și lucrând cele ale Tatălui, El nu e lucru, nici creatură, ca nu cumva Același fiind cauză făcătoare să Se afle între cele create, făcându-Se pe Sine cel ce a fost făcut, sau mai bine zis aflându-Se ca unul ce nu poate crea. Căci dacă, după voi, El S-a făcut din cele ce nu erau cum a putut aduce la existență cele ce nu sunt (să le creeze)? Sau dacă, fiind creatură, aduce și el la existență o creatură, trebuie cugetat despre orice creatură același lucru, deci trebuie socotit că toate pot crea... Căci nici una dintre cele făcute nu este cauză creatoare. Toate s-au făcut prin Cuvântul. Deci dacă și Cuvântul ar fi dintre creaturi, nu le-ar lucra pe toate... " Chiar presupunând că Tatăl nu ar fi poruncit niciodată să creeze lumea sau o parte din ea, cu toate acestea Logosul ar fi fost împreună cu Dumnezeu și Tatăl în El. Aceasta era nucleul argumentației. De fapt, Sf. Atanasie elimină atent toate referințele "oikonomia" creației sau de salvare din descrierea făcută de el relației interioare dintre Tată și Fiu. Aceasta a fost contribuția lui majoră și decisivă la teologia trinitară, în situația de răscruce a disputei ariene. Și aceasta i-a dat posibilitatea să fie liber să definească conceptul de creație în mod temeinic. "Teologia" în sensul antic al cuvântului, și "oikonomia" trebuie strict determinate și deosebite, deși n-ar putea fi separate una de alta. Dar Existența lui Dumnezeu are o prioritate ontologică absolută asupra acțiunii și voinței lui Dumnezeu. El (Dumnezeu) este mult mai mult decât (pur și simplu) simplu "creator". Când îl numim pe Dumnezeu "Tată" ne referim la ceva mai înalt decât relația Lui cu ființele create: "... deși Tatăl stăpânește toate prin Cuvântul, Fiul împărățește și El peste Împărăția Tatălui și are stăpânirea peste toate ca Cuvânt și chip al Tatălui. Deci e vădit că și prin aceasta Fiul nu se numeră între toate și că nu în relație cu

Fiul Se se numește Tatăl Atotțiitor și Domn, ci în relație cu cele făcute prin Fiul, peste care stăpânește și domnește prin Cuvântul".[30] Și mai departe concluzionând: Deci Cel nefăcut nu e așa în relație cu Fiul, ci cu cele făcute prin Fiul. Și pe drept cuvânt, pentru că Dumnezeu nu e ca cele făcute, ci e Creatorul și Făcătorul lor prin Fiul. Precum Cel nefăcut e indicat prin relație cu cele făcute, așa Tatăl ca Tată indică pe Fiul. Și cel ce numește pe Dumnezeu Făcător și Creator și nefăcut privește și cugetă la cele create și făcute. Iar cel ce numește pe Dumnezeu Tatăl îndată înțelege și contemplă pe Fiul".[31] Înainte ca Dumnezeu să creeze, El este Tatăl și El creează prin Fiul Său. Pentru adepții lui Arie, de fapt, Dumnezeu nu era mai mult decât Creatorul și Modelatorul tuturor (lucrurilor) creaturilor, arată Sf. Atanasie. Aceștia nu recunoșteau în Dumnezeu nimic care era "superior voinței Sale" și "nașterea", în consecință întrece, de asemenea voința, adică "de a fi Dumnezeu prin fire, Tată al Cuvântului Său".[32]

Desigur, ordinea este logică: "nu există o ordine temporală în Ființa Divină și Viață". Și totuși această ordine logică are o semnificație ontologică: Numele Sf. Treimi denotă însuși caracterul lui Dumnezeu, însăși Ființa Sa. Ele sunt, cum ar veni, nume ontologice. Există, de fapt, două seturi de nume care se referă la faptele sau acțiunile lui Dumnezeu, adică la voința și sfatul Lui, celălalt la însăși esența și existența lui Dumnezeu. Sf. Atanasie cel Mare a insistat asupra faptului că aceste două seturi de nume trebuia să fie delimitate formal și în fondul lor. Și, iarăși, era o distincție în însăși Realitatea Divină. Dumnezeu este ceea ce este: Tată, Fiu și Duhul Sfânt. Este o realitate ultimă, declasată și arătată în Scripturi. Dar creația este o faptă a voinței divine și această voință este comună și identică cu cele Trei Persoane ale Dumnezeului unic. Paternitatea lui Dumnezeu trebuie să preceadă în mod necesar Creativitatea Lui. Existența Fiului decurge etern din însăși esența Tatălui sau, mai degrabă, aparține acestei "esențe". Existența lumii, dimpotrivă, este, ca să spunem așa, "externă" acestei esențe divine și este bazată numai pe voința divină. Exista un element de contingență în exercitarea și dezvăluirea voinței creatoare la fel de mult cum voința Lui reflecta propria esență și caracterul lui Dumnezeu. Pe de altă parte exista, cum ar veni, o necesitate absolută în Ființa Sf. Treimi Divine. Cuvântul poate să pară curios și surprinzător. De fapt, Sf. Atanasie nu l-a folosit direct. L-ar fi nedumerit pe Origen și pe multi alții, care l-ar fi perceput ca "fiind jignitor la adresa perfecțiunii lui Dumnezeu". De fapt, "necesitate" este, în acest caz, doar un alt nume pentru "ființă" sau "esență". Într-adevăr, Dumnezeu nu-și "alege" propria Ființă. El pur și simplu este. Nu se mai poate pune nici o altă întrebare inteligentă. Într-adevăr, se cade ca Dumnezeu să creeze, adică să se manifeste "ad extra". Dar această manifestare este un act al voinței Lui, și nicidecum o extensie a propriei sale Ființe. Pe de altă parte "voința" și "deliberarea" n-ar trebui invocate în descrierea relației exterioare dintre Tată și Fiu. La acest punct de vedere Sf. Atanasie cel Mare a fost clar și explicit. Într-adevăr, întreaga sa refutare vizavi de arianism depindea, în ultimă instanță, de aceea deosebire între "esență" și "voință", care singură putea stabili clar diferența reală de ordin între "generare" și "creare". Viziunea trinitară și conceptul de creație în gândirea Sf. Atanasie cel Mare erau strâns legate, organic, între ele.

Argumentația Sf. Atanasie cel Mare este variată și concludentă în fața arienilor când se demonstrează suportul "trinitar" al creației lumii. Dacă Cuvântul

nu a fost, Fiul adevarat al lui Dumnezeu însuși n-ar mai fi Tatăl, ci doar un Modelator de creaturi. Fecunditatea naturii divine ar fi fost secatuită. Natura lui Dumnezeu ar fi sterilă, nu fertilă. Ar fi un lucru sterp, o lumină fără strălucire, o fântână uscată.[33] Atât argumentația cât și imaginile folosite de Sf. Atanasie cel Mare pot fi detectate pe linia lui Origen.[34] Dar, după cum am sesizat deja, la Origen argumentația era ambiguă și derutantă. Era ambiguă deoarece nu era loc pentru nici o discriminare între "ființă" și "acțiune". Era derutantă pentru că cupla "generarea" și "creația" atât de strâns și intern, încât nu permitea nici o linie de demarcație. Această ambiguitate este evitată atent de Sf. Atanasie. El nu folosea niciodată acest argument -din "fertilitatea" divină- cu referire la voința lui Dumnezeu. Dimpotriva, el refuza formal să-l urmeze pe Origen în această privință, desigur, fără a-l cita.

Comentând, mai departe, în "Contra Arienilor", Atanasie arăta că Dumnezeu n-a fost vreodată lipsit de ceva ce-i aparține. Pe de altă parte, lucrurile create n-au afinitate sau asemănare cu Creatorul lumii. Ele sunt în afara lui Dumnezeu. Ele și-au primit existența prin grația și însărcinarea Cuvântului.[35] Sf. Atanasie cel Mare considera că toate elementele existenței create ar putea înceta să existe din nou, dacă așa ar dori Creatorul lor. În acest context al disputei arienii doreau să reducă la absurd dovada generării (creației) eterne. Respingând dovezile facile ale arienilor, Sf. Atanasie cel Mare arăta că Fiul lui Dumnezeu este rodul Substanței, pe când creaturile sunt dimpotrivă, "externe" Creatorului, pentru creaturi nu există "necesitatea" de a exista etern. Generarea nu este supusă voinței (sau deliberării). Ea este, dimpotrivă, o proprietate a substanței. Nimeni nu poate fi numit "tată" înainte de a avea un fiu. Aceasta ar însemna că Dumnezeu poate fi descris drept Creator chiar "înainte" ca și "creația" să prindă viață. Este un punct subtil, dar valabil în argumentație. Sf. Atanasie argumentează că deși Dumnezeu ar fi putut, într-adevăr, să fi creat lucruri din eternitatea vecilor, totuși lucrurile create însele, n-ar fi putut exista etern, deoarece ele vin din "nimic" și în consecință n-au existat înainte de a li se da viață. Cum pot lucruri care n-au existat înainte de a fi create să fie co-eterne cu Dumnezeu? Această turnură a argumentației este foarte semnificativă.

Într-adevăr, dacă se pornește, cum a procedat Origen, cu eternitatea și imuabilitatea lui Dumnezeu, este dificil să înțelegi cum orice cu adevărat "temporal"ar fi putut exista de fel. Toate actele lui Dumnezeu trebuie să fie eterne. Dumnezeu pur și simplu nu putea să fi început. Dar în acest caz, adevărata natură a lucrurilor temporale este ignorată și desconsiderată. Tocmai aceasta a vrut să arate Sf. Atanasie cel Mare. "Începutul" aparține însăși naturii lucrurilor temporale, al unei existente în timp și în flux. Din acest motiv cele create nu pot "coexista" cu Dumnezeu. Astfel se pot evidenția două moduri de existență ce nu suferă comparație. Cele create își au propriul mod de existență: ele sunt în afara lui Dumnezeu. Astfel, cele create, prin însăși natura lor, nu pot coexista cu Dumnezeu. Dar această limitare inerentă a naturii lor nu discreditează în nici un sens puterea Creatorului. Principala idee a Sf. Atanasie a fost tocmai aceasta. Exista o identitate a naturii în actul creației și o deosebire a naturilor în creație.[36] De vreme ce lucrurile create se ivesc "ex nihilo", existența lor este obligatorie să fie o stare de flux.[37] Existența lor este precară, ele sunt pieritoare din fire.[38] Aceasta

nu implică că ele chiar vor pieri în realitate și în mod necesar. Totuși dacă ele nu pier cu adevarat, aceasta este numai prin grația Creatorului Dumnezeu. Fiul singur, ca vlăstar al esenței, are puterea intrinsecă "de a coexista" etern cu Tatăl. În schimb, ființa a ceea ce are existență "conform unui început" poate fi urmărită până la o anume clipă inițială.[39]

În partea ultimă a celui de-al treilea discurs al său, Sf. Atanasie dezbate pe larg și convingător afirmația ariana că Fiul a fost născut prin voința și deliberarea Tatălui.[40] Acești termeni, invocați de arieni, protestează Sf. Atanasie cel Mare, sunt cam deplasați în ceea ce privește legăturile între Ființele unității treimice a lui Dumnezeu. Arienii, pur și simplu, încearcau să-și ascundă erezia sub acoperirea acestor cuvinte ambigue. Sf. Atanasie sugerează că ei și-au împrumutat ideile privitoare la acest punct de la gnostici și menționează numele lui Ptolemeu. Ptolemeu ne arată că Dumnezeu, mai întâi a gândit, apoi a vrut și a acționat. În mod similar, afirma Sf. Atanasie, arienii pretind că voința și deliberarea Tatălui au precedat nașterea (crearea) Cuvântului. De fapt, oricum, acești termeni "voință" și "deliberare" - sunt aplicabili numai la producerea lucrurilor de natură creată. Arienii au pretins că, dacă existența Fiului n-ar depinde de "deliberarea" Tatălui, ar părea că Dumnezeu are un Fiu "din necesitate" și, cum ar veni' "fără să vrea". Acest fel de argumentare, replica Sf. Atanasie cel Mare, arăta doar incapacitatea lor de a pricepe diferența esențială între "ființare" și"acțiune". Dumnezeu nu deliberează cu Sine însuși asupra ființării și existentei Sale. Ar fi într-adevăr absurd, să afirmi că bunătatea și mila lui Dumnezeu sunt doar un obicei voit de-al Său și nu parte a naturii Sale. Ceea ce "din fire" este superior față de ceea ce este "prin deliberare". Fiul fiind un vlastar al însăși substanței Tatălui, Tatăl nu "deliberează" în privința Lui, căci asta ar însemna "să delibereze" privind propria Sa Ființă. Dumnezeu este Tatăl Fiului Său "prin natură și nu prin voință". Tot ceea ce a fost "creat" a fost într-adevăr creat prin bunăvoința și deliberarea lui Dumnezeu. Dar Fiul nu reprezintă un act de voință, ca lucrurile create, ci prin natura Sa este un produs al însăși esenței lui Dumnezeu. Este o idee nebunească și extravagantă să pui "voința" și "sfătuirea" între Tată și Fiu.[41]

Scrierile teologice și filosofice ale Sfântului Atanasie din Alexandria au fost mari vestigii, dar întâmplătoare, pentru începutul veacului patru creștin. El insistă mereu asupra anumitor puncte - subiecte arzătoare ale dezbaterilor din zilele sale. El interpreta texte controversate ale Scripturii, aplecându-se cu atenție și cugetând asupra formulărilor, răspunzând acuzațiilor, opunându-se obiecțiilor. El n-a avut, niciodată, nici timp, nici ocazia unei expuneri obiective și sistematice. Și chiar mai mult decât atât, vremea nu venise încă. Dar exista o substanță și o coerență perfectă a viziunii sale teologice. Viziunea sa teologică era pertinentă și bine centrată. Înțelegerea de către el a problemelor era neobișnuit de sigură și fermă. În miezul dezbaterilor aprinse el era în stare să discerne adevărata esență a conflictului.

Prin tradiție Sf. Atanasie cel Mare moștenise credința "catolică" în divinitatea Cuvântului. Această credință era pivotul adevărat al gândirii sale teologice. Nu era suficientă corectarea exegezelor, îmbunătățirea terminologiei, înlăturarea neînțelegerilor. Ceea ce necesita corecție în vremea Sf. Atanasie era perspectiva teologică totală. Era absolut necesar să se stabilească "Teologia" - adică doctrina veritabilă despre Dumnezeu, în proprii ei termeni. Misterul creației lui Dumnezeu,

"Trei în Unul", trebuia înțeles în sine. Aceasta a fost principala preocupare a Sf. Atanasie cel Mare în "Discursurile" sale. Louis Bouyer scoate în evidență diferența radicală între divin și cele create, prin care se vede absolutul transcendenței divine.[42] Dumnezeu nu are nevoie de creaturile sale. Propria Lui Ființă este perfectă și completă în Sine. Și tocmai această ființare interioară a lui Dumnezeu nu este dezvoltată în misterul Treimii. Adevaratul mister este dublu. Exista, într-adevăr, misterul Ființei Divine. Dar mai este un mister, concomitent, misterul creației, misterul "oikonomiei" divine. Nu se poate obține nici un progres real pe tărâmul teologiei, până când nu s-a ordonat cum se cuvine "oikonomiei". Aceasta a fost, fără îndoială, motivul pentru care Sf.Atanasie s-a ocupat de problema creației chiar în lucrările sale din tinerețe, ceea ce a constituit într-un fel confesiunea sa de credință privind teologia. Pe de altă parte, pentru a demonstra suveranitatea absolută a lui Dumnezeu era necesar să fie arătată contingența ultimă a Cosmosului creat, total dependent de Voința lui Dumnezeu.

3.3.4. IMPORTANȚA ȘI INFLUENȚA GÂNDIRII SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE ÎN LITERATURA PATRISTICĂ ULTERIOARĂ

În perspectiva controversei ariene două sarcini erau strâns legate una de cealaltă: demonstrarea misterului creației (facerii divine) ca trăsătură integrală a Ființei Divine însăși și sublinierea contingenței Cosmosului creat, contingență care poate fi văzută și în ordinea existenței. Tocmai în lumina acestei distincții de bază între ființă și voință, a putut fi clar expusă incomensurabilitatea fundamentală a celor doua moduri de existență: viața interioară a lui Dumnezeu nu este în nici un fel condiționată de autodezvăluirea sa revelatoare în lume, incluzând schema creației însăși. Lumea este "în afara" lui Dumnezeu sau mai degrabă este exact "în afara" sa însăși. Dar ea există într-adevar în modul și dimensiunea sa proprie. Are început tocmai că este contingență și se îndreaptă spre un sfârșit prescris de Dumnezeu. Voința lui Dumnezeu se manifestă în procesul trecerii timpului divinei "oikonomia". Dar Ființa lui Dumnezeu însuși este imuabilă și eternă. Cele două moduri de existență, divinul și creatul, pot fi descrise, respectiv cu "necesar" și "contigent", sau "absolut" și "condiționat" sau altcumva: ceea ce nu poate să fie sau ceea ce nu ar putea să fie aceasta corespunde exact distincției între Ființa Divină și Voința Divină. Această distincție făcută și atent elaborată pentru prima dată, probabil, în istoria gândirii creștine, în toiul dezbaterii ariene, de către Sf. Atanasie din Alexandria, a fost un pas dincolo de Origen. Sf. Atanasie cel Mare nu a fost doar un combatant (expert în controverse dogmatice/doctrinare), ci și un mare filosof și gânditor al literaturii patristice.

Distincția atanasiană între "generare" și "creare" cu toate implicațiile sale a fost deja acceptată ca fapt comun de Biserică, la timpul său. Ceva mai târziu Sf. Chiril al Alexandriei, pur și simplu, a repetat pe marele predecesor.[43] Într-adevăr "Tezaurul" său se baza mult pe discursurile Sf. Atanasie cel Mare.[44] Numai în locul voinței și al deliberarii Sf. Chiril vorbea de energia divina.[45] Apoi, spre sfârșitul perioadei patristice clasice din Biserica Răsăriteană, Sf. Ioan Damaschin în însemnata sa lucrare "Expunerea credinței ortodoxe" a reluat pe Sf. Chiril al Alexandriei: "că noi susținem că este de la El, din natura Tatălui, că Fiul a fost

făcut. Și dacă noi acceptăm că Fiul a coexistat de la început cu Tatăl, prin care El s-a făcut, introducem schimbare în subzistența Tatălui, deoarece, nefiind Tată, El a devenit ulterior Tată. Pentru creație deși ea și-a avut izvorul mai târziu nu este totuși derivată din esența lui Dumnezeu, ci adusă la viață din nimic ("ex nihilo" - n.n.), prin voința și puterea Lui, iar schimbarea atinge natura lui Dumnezeu. Căci facere înseamnă că cel care face, produce din propria existență un vlăstar similar cu el în esență. Dar creația și facerea înseamnă că cel care creează și făcătorul produc din ceea ce este exterior și nu din propria sa esență, un lucru creat care este de o natură absolut diferită".[46] Facerea divină este o consecință a naturii lui Dumnezeu. Creația este dimpotrivă un act de voință și de decizie. Această antiteză este una din principalele semne distinctive ale teologiei răsăritene. A fost sistematic elaborată în teologia bizantină târzie, în special, în teologia Sf. Grigore Palama; acesta afirma că dacă nu s-ar fi făcut o distincție clară între "esență" și "energiile" lui Dumnezeu nu s-ar putea distinge "facerea" de "creație". Și încă o dată acest lucru a fost subestimat ceva mai târziu, de Sf. Marcu din Efes. A fost un motiv cu adevărat atanasian și argumentele sale au reapărut în prim plan. Se naște întrebarea: Este distincție între "Ființare" și "Acțiune" în Dumnezeu, sau cu alte cuvinte între "esență" și "energiile" divine, o distincție adevarată și ontologică? Sau este doar o distincție mentală sau logică, cum s-ar spune care nu ar trebui să fie interpretată în mod obiectiv ca să nu se compromită simplitatea Ființei Divine.[48] Nu poate exista nici cel mai mic dubiu că pentru Sf. Atanasie cel Mare a fost o diferență reală și ontologică. Astfel argumentul său principal împotriva arienilor ar fi invadat și distrus. Într-adevăr taina rămâne. Însăși Ființa lui Dumnezeu este incomprehensibilă pentru intelectul uman: această mărturie a fost credința comună a Părinților greci din secolul al patrulea: Capadocienii, Sf. Ioan Gură-de-Aur și alții. Și totuși exista mereu un spațiu amplu pentru înțelegere. Nu numai că se face distincție între "Ființă" și "Voință", dar nici chiar pentru Dumnezeu nu este același lucru "a fi" și "a acționa". Aceasta a fost cea mai profundă convingere a Sf. Atanasie cel Mare din Alexandria.[49]

NOTE:

1) Articolul "Athanase" în "D.E.C.A.", p. 285-291 și articolul "Création" în "D.E.C.A.", p. 583-588; G. Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy", în "Eastern Churches Quarterly", 8, 1949, în suplimentul denumit "Nature and Grace"; J. Baudry, "Le Problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la Philosophie grecque de Platon a l'ère chrétienne", 1931; G. Florovsky, "The Concept of Creation in Saint Athanasius", în "Studia Patristica", Oxford, 1959, vol. VI, part. IV, ed. F.L. Cross, Akademie Verlag Berlin, 1962, p. 36-57.

2) Etienne Gilson, "God and Philosophy", Yale University Press, 1941, p. 88.

3) Totuși, Sfinții Părinți fac, încă de la începuturile gândirii patristice, deosebire între eternitatea lui Dumnezeu și veacurile (eonii) dinainte de crearea lumii și cele în care lumea va petrece după viața de pe pământ. Acestea sunt și ele un fel de vremi (vremi eonice, participând la eternitatea lui Dumnezeu), pentru că în ele se gândește Dumnezeu la lumea temporală pe care o va crea și în

ele va petrece lumea după eonul ei pur temporal, în care ne aflăm acum. Se face o distincție între cele ale interiorității divine și preocuparea Lui de cele create.

4) Etienne Gilson, "L'Esprit de la Philosophie Médiévale", ediția a II-a, revăzută, Paris, 1944, p. 82, n. 1.

5) "Apologeți de limbă greacă", P.S.B. 2, E.I.B., București, 1980, în Sfântul Justin Martirul și Filosoful, "Dialog cu iudeul Tryfon", trad. Olimp N. Căciulă, cap. V și VI, p. 98-99. Din aceste fragmente se poate scoate în evidență: "Căci, dacă ai socoti că între cele ce sunt nenăscute ar exista vreo deosebire și ai cerceta mai bine, n-ai putea găsi cauza deosebirii, ci, ducându-te cu mintea la nesfârșit, aceasta în cele din urmă, se va opri obosită, la ceva care este nenăscut și vei sfârși prin a zice că aceasta este cauza tuturor".

6) G. Florovsky, "The Concept... ", p. 37-39.

7) H. Crouzel,"Théolgie de l'Image de Dieu chez Origène", Paris, 1956.

8) G.W.H. Lampe, "Lexicon Oxford"...' p. 1005.

9) "Ibidem", p. 787-788.

10) Origen, "Scrieri alese", Part. a III-a, P.S.B. 8, E.I.B., București, în "Peri Arhon" ("Despre Principii"), trad. Teodor Bodogae, I, 2, 2, p. 55-57 (subcap. "Despre Hristos").

11) "Ibidem", I, 2, 10, p. 65-67.

12) "Ibidem", IV, 4, 1, p. 297-299; v. art. "Platonisme et les Pères", în "D.E.C.A.", p. 2047-2074.

13) H. Crouzel, "Op; cit.", p. și urm.

14) Origen, "Despre Principii", I, 2, 6, p. 59-61.

15) Ioan G. Coman, "Patrologie", vol. 3, E.I.B., București, 1988, p. 87-95.

16) "Ibidem", p. 78-82.

17) G.W.H. Lampe, "Lexicon Oxford", p. 119.

18) "Ibidem", p. 1534.

19) "Ibidem", p. 1140; Sf. Atanasie cel Mare, "Scrieri", Part. I, P.S.B., 15, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, București, E.I.B., 1987, în "Trei cuvinte împotriva arienilor", I, 13, p. 172-173. Tot din acest subcap. desprindem și concludenta notă (25) a lui Dumitru Stăniloae: "În Dumnezeu nu se poate produce o schimbare așa de mare ca nașterea în timp. Pentru că aceasta L-ar supune evoluției sau unei legi a schimbării. El n-ar mai fi Dumnezeu în acest caz. Arianismul ducea în fond la o concepție impersonală, panteistă despre Dumnezeu. Dacă Tatăl nu are un Fiu deosebit de lume, nu se mai deosebește de lume. Numai Sfânta Treime distinge pe Dumnezeu de lume, asigură transcendența după ființă a lui Dumnezeu și mântuirea pentru veci a persoanei umane, începând cu învierea, care scoate pe om de sub robia legilor naturii. Aci e mărimea Sf. Atanasie că a delimitat teologic între panteismul elen - continuat în gnosticism - și Dumnezeul personal al Treimii, în stare să dea și persoanelor umane o eternitate".

20) I.G. Coman, "Patrologie", vol. III... p.81-82.

21) Eduard Schwartz, "Zur Geschichte des Athanasius", VI, în "Nachrichten von der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen", 1905, p. 272-273.

22) Atanasie cel Mare, “Scrieri”, Part. I, p. 87-154; v. prezentarea acestei lucrări și în I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III, p. 110-112.

23) Art. “Incoruptibilitatea”, în G.W.H. Lampe, “Lexicon Oxford”, p. 276-277.

24) Art. “Coruptibilitatea”, în “Ibidem”, p. 1474.

25) Atanasie cel Mare, “Scrieri”, Part. I, în “Cuvânt împotriva elinilor”, 38, p. 72-74 și n. 87; în “Trei cuvinte împotriva arienilor”, II, 81, p. 310-311 și n. 186, 187, 188, 189.

26) “Ibidem”, în “Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea lui nouă prin trup”, 57, p. 153-154.

27) “Ibidem”, 17, p. 110-111, n.59 b, 59 c, 60.

28) V. îndeosebi lucrările: Louis Bouyer, “L'incarnation et l'Eglise - Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase”, Paris, 1943; A. Gaudel, “La théologie du «logos» chez Saint Athanase”, în “Revue des Sciences religieuses”, 11, 1931, p. 1-26; J.B. Berchem,”Le role du Verbe dans l'oeuvre de la création et de la sanctification d'après Saint Athanase”, în “Angelicum”, 1938, p. 201-232 și 515-558; Regis Bernard, “L'Image de Dieu d'après St. Athanase”, Paris, 1952.

29) Atanasie cel Mare, “Scrieri”, Part. I... în “Trei cuvinte împotriva arienilor”, II, 31, p. 253-254. Acest text crucial atanasian, privitor la creația lumii, este magistral interpretat de Dumitru Stăniloae astfel: “Omul ca făptură, în parte subiect, în parte obiect, pe de o parte lucrează, pe de alta e lucrat. El nu e pur lucrător, pur activ, pentru că e creat. Fiul lucrează numai, nu e și lucrat, pentru că nu este obiect, ci numai Subiect, că Dumnezeu, ca Creator și ca Proniator și Mântuitor. Ca Fiu al lui Dumnezeu, fiind în gradul suprem Subiect activ e capabil să creeze din nimic, “într-o independență totală de orice.” (n. 61, p. 253); “Dacă a fost creat din nimic, e dependent de Cel ce L-a creat, sau e în mare grad limitat și pasiv. Cum poate fi deci atât de puternic în lucrarea Lui, atât de independent în puterea Lui încât să creeze din nimic? ” (n. 62, p. 254); “Cel creat nu poate fi cauză creatoare. Căci puterea lui e limitată. Numai Cel dotat cu putere nelimitată poate crea din nimic. Calitatea de creatură îi limitează puterea. E dependent de cauza creatoare supremă. El vine de la altul. Ceea ce poate face, face din puterea ce vine de la altul. Și e dependent de tot complexul universal în care e încadrat de Creatorul adevărat, neputând ieși din el. Puterile lui rămân încadrate în elementele care-l constituie. Nu poate decât să se folosească de ele dacă e liber. Iar dacă nu e liber, aceste elemente și cele ale Cosmosului dispun de el.” (n. 63, p. 254); “Ceea ce există prin faptul de a fi fost creat e în mare parte obiect supus lucrării, un lucrător pur, deci nu poate avea supuse toate lucrările sale, calitate pe care o are numai Dumnezeu cel necreat, dar Creator.” (n. 64, p. 254).

30) “Ibidem”, I, 33, p. 195. La nota 84 a acestui capitol Dumitru Stăniloae arată în mod explicit că: “Numele de «nefăcut» nu arată o relație a lui Dumnezeu cu Fiul ca făcut, ci cu cele făcute. Dar numele de Tată arată relația Lui cu Fiul. Deși Tatăl face prin Fiul toate, Fiul nu Se numără între cele făcute. Dimpotrivă chiar faptul că prin Fiul le face Tatăl toate, Îl arată pe Fiul deasupra celor făcute. Dacă Fiul stăpânește peste toate și Tatăl le ține toate prin Fiul, Fiul e și El împreună stăpânitor și atotțiitor al tuturor cu Tatăl. Cum le-ar face și le susține pe

toate, pentru că e Cuvântul unic și atotcuprinzător al Tatălui, în care se cuprind virtual cuvintele și puterile tuturor făpturilor, pe care le face Dumnezeu când voiește. Deci Tatăl nu e făcut în relație cu Fiul, ci în relație cu cele făcute prin Fiul. Dacă Tatăl Se manifestă Sieși prin Fiul și Cuvântul, El Se poate manifesta prin El și în crearea și susținerea lumii create. Aceasta e o altă revelație a Tatălui. O revelație pe planul exterior, câtă vreme Fiul și Cuvântul e o revelație pe planul dumnezeiesc interior. De aceea este o legătură specială între Fiul și lume. Mai ales omul e după chipul Fiului, sau un alt chip al Tatălui pe plan exterior, după chipul prim și etern al Lui, care e Fiul. De aceea Tatăl poate vorbi și cu omul, sau omul poate răspunde Tatălui împreună cu și prin Fiul cel Etern și în El. În fiecare om și în toți la un loc se reflectă în mod special Chipul și Cuvântul cel unic și Înțelepciunea atotcuprinzătoare a Tatălui. Căci prin El se arată strălucirea sau lumina spirituală a Tatălui și în planul creat."

31) "Ibidem", p. 195-196.

32) "Ibidem", II, 2, p. 232-233. Aici Părintele Dumitru Stăniloae răspunde astfel: "Dacă nu e un Fiu, ca chip al lui Dumnezeu Tatăl prin care se aduce la existență creațiunea, creațiunea iese direct din dumnezeu ca chip al lui. În acest caz creațiunea e o emanație din dumnezeu în sens panteist. Așa-zisul dumnezeu în acest caz e o esență, din care iese fără voia ei lumea. Totul e supus în acest caz unei fatalități oarbe, fără sens. Numai distincția între un Fiu care e din ființa lui Dumnezeu, ca Tată și între o lume creată prin voința lui Dumnezeu, evită panteismul, salvându-se transcendența lui Dumnezeu de o lume neidentificată cu El și «nesupusă exclusiv unor legi involuntare»" (n.1, p. 232).

33) "Ibidem", II, 2, p. 232-233. Sfântul Atanasie cel Mare a considerat firesc și logic că Fiul lui Dumnezeu este "născut din ființa Tatălui". Dar în formularea Sinodului al II-lea ecumenic această noțiune s-a înlocuit cu o alta, "de o ființă cu Tatăl", pentru a nu se înțelege ființa născând prin sine. Sf. Atanasie nu a acceptat ideea că ființa se naște prin sine, ci pe Tatăl născând pe Fiul din ființa Sa Divină; sau "Ibidem", I, 14, p. 171-172; sau "Ibidem", II, 33, p. 268.

34) Origen, "Despre Principii", III, 5, 2, p. 244.

35) Sf. Atanasie, "Trei cuvinte împotriva arienilor", I, 20, p. 179-181. Mai mult Dumitru Stăniloae ne sugerează că: "Ființa celor create este să fie aduse la existență printr-o Rațiune și printr-un Cuvânt ipostatic și să subziste în El, prin voia Lui. Dacă nu au un astfel de fundament, nu pot fi create și nu pot subzista prin voia Lui. Atunci apar și dispar în baza unei legi. Numai pentru că este un Cuvânt ipostatic, în Care subzistă, persoanele create pot dura în veci subzistand în El, dar nu în mod necesar, ci prin voia Lui." (n. 42, p. 179).

36) "Ibidem", I, 26, p. 187-188.

37) "Ibidem", I, 36, p. 199-200. Aici Părintele Dumitru Stăniloae ne semnalează: "Cele create sunt schimbătoare, căci se pot depărta prin purtarea lor de la Dumnezeu, izvorul vieții. Dar le schimbă și Cuvântul lui Dumnezeu pentru că nu le poate face să încapă dintr-o dată toată plinătatea Lui de viață și de sens. Cuvântul fiind una cu sensul sau cu Rațiunea cea dreaptă, nu poate fi schimbat, nu Se poate altera... " (n. 96, p. 200).

38) "Ibidem", I, 58, p. 223-224.

39) “Ibidem”, II, 57, p. 294-295. Altfel interpretat de Dumitru Stăniloae: “Începutul apare odată cu creația. Ea nu poate fi fără un început. Iar Dumnezeu nu are început. El era când s-a ivit un început, deci ceva creat. El e deasupra începutului, nu supus lui.” (n. 143, p. 294).

40) “Ibidem”, III, 59, p. 390-391.

41) “Ibidem”, III, 60, 61, 62, p. 391-395. Analizând voința și natura lui Dumnezeu, raportându-le la durată, Dumitru Stăniloae concluzionează: “A fi prin voința cuiva înseamnă a fi un timp înainte de a fi, a fi prin voința aceluia înseamnă a pune un timp între cel prin care este cineva și cel ce era prin acela. Numai la oameni este aceasta, pentru că omul nu are puterea de a naște decât după o maturizare fizică. În esența eternă nu se poate cugeta însă o maturizare. Timpul în panteism își pierde orice semnificație reală și orice valoare, deși totul decurge într-un timp etern. Dacă esența există din eternitate, din eternitate au trebuit să emane din ea toate. Numai Persoana sau comuniunea personală poate da, prin voință, o realitate și o valoare și timpului, pentru că îl distinge de eternitate” (n. 156, p. 393).

42) Louis Bouyer, “Op. cit.”, p. 47 și urm.

43) Sf. Chiril al Alexandriei, “Scrieri”, Part. a III-a, “Despre Sfânta Treime”, Trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, E.I.B., București, 1985, II, 5, în “Creație și naștere”, p. 67-74, context din care consemnăm și opinia Părintelui Dumitru Stăniloae: “Arienii, consecvenți de ideea simplității lui Dumnezeu, nu puteau înțelege că El poate lucra și ca Născător și ca Creator. Chiar nu puteau admite nici o deosebire între ființă și lucrare. Dar aceasta îi ducea la panteismul după care toate provin dintr-o esență, fără să se deosebească de ea. Nu cunoșteau pe Dumnezeu cel personal și deci liber în lucrările Sale. Poziția răsăriteană, precizată de Sf. Grigore Palama, are și din acest punct de vedere importanța ei, salvând credința în Dumnezeul personal de panteismul impersonalist al filosofilor. În panteism nu e nimic fără cauză, chiar mergând înapoi în eternitate. Dar nu gândește că prin aceasta nu se explică nimic. De unde este existența aceasta, supusă din eternitate legii cauzelor? Ca să poată fi însă din eternitate o existență fără cauză, ea trebuie să fie nu o esență supusă unor legi, ci o Persoană, sau o comuniune interpersonală. De aceea Nenăscutul nu poate fi o ființă, ci o Persoană. Și I se poate spune Nenăscut, în comparație cu altă Persoană care este născută din ea. Și nu în timp, ci din eternitate. Persoana existentă din eternitate e o Persoană iubitoare, deci are o altă Persoană pe care o iubește din eternitate. Și între Ele este o relație de Tată și Fiu ca temei al celei mai generoase iubiri. Nenăscutul exprimă o însușire sau calitatea unei Persoane, nu ființa” (n. 79, p. 67).

44) Jacques Liébaert, “La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne”, Lille, 1951, p. 19-43.

45) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III... în cap. 82 despre “Sf. Chiril al Alexandriei”, subcap.3, “Scrieri dogmatice și polemice contra arienilor”, p. 293.

46) Sf. Ioan Damaschin, “Dogmatica”, ediția a III-a, Trad. de D. Fecioru, București, Editura Scripta, 1993, I, 8: “Despre Sf. Treime”, p. 23-32 sau “De fide orthodoxa”, I, 8, P.G. 94, p. 812-813.

47) Dumitru Stăniloae, “Viața și învățătura Sf. Grigore Palama”, Editura Scripta, București, 1993, p. 65-78.
46) Endre v. Ivanka, “Palamismus and vatertradition”, în “L'Eglise et les Eglises”, Etudes et Travaux offerts a Dom Lambert Beaudonin, vol. II, Chevetogne, 1955, p. 29-46.
49) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III, p. 181-219.

3.4. IDENTIFICAREA IDEII DE "EX NIHILO" CU EMANAȚIA LA GRIGORE DE NYSSA

3.4.1. "EX NIHILO" ÎN VIZIUNEA SCRIITORILOR PATRISTICI - O ABORDARE NEFILOSOFICĂ?

Începând cu secolul al patrulea, ori de câte ori Sfinții Părinți subliniază pregnant distincția între Cuvânt și lume ca fiind aceea distincție între ceea ce a fost generat de Dumnezeu și ceea ce a fost creat din nimic, ei urmăresc, nu numai afirmația ariană, conform căreia Cuvântul a fost creat din nimic, ci și viziunea plotiniană,[1] conform căreia lumea a fost generată, adică emanată, de la Dumnezeu. Tocmai acest dublu scop este cel urmărit de Sf. Atanasie cel Mare într-un pasaj în care el pune în contrast Cuvântul și lumea. Cuvântul, afirmă el, este un "lucru generat" sau "un fiu", și așa fiind, el este "vlăstarul autentic al esenței", "un supus voinței" și de aici unul care "trebuie să fie în veci". În contrast cu aceasta, lumea este un "lucru creat", și "lucrurile create nu pot fi eterne, căci ele provin din nimic", făcute de Dumnezeu "când a binevoit El".[2] Același scop dublu a fost urmărit și de Sf. Ioan Damaschin, într-un pasaj unde, vorbind de generarea Cuvântului și arătînd deosebirea acestuia de crearea lumii, el spune: "generarea este fără de început și eternă fiind lucrarea naturii (adică nu a voinței) și izvorând din propria esență a Tatălui, în timp ce creația în cazul lui Dumnezeu, fiind lucrarea voinței, nu este coeternă cu Dumnezeu, căci nu este firesc ca acel lucru care a fost investit cu existență din nimic să fie coetern cu cel ce este fără de început și veșnic".[3]

O respingere directă a teoriei emanației, așa cum a fost ea concepută de neoplatonicieni poate fi găsită în comentariul Sf. Vasile cel Mare privind versetul "La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul" ("Facerea" 1, 1). Analizând folosirea cuvintelor "a făcut", pe care el le opune cuvintelor "a lucrat" și "a întrupat" (a dat formă) care ar fi putut fi folosite, el respinge viziunea multora care susțin, concomitent, cu imaginarea ideii că "lumea a coexistat cu Dumnezeu din vecii vecilor", totuși, recunosc că Dumnezeu este cauza ei, dar este o cauză involuntară, după cum corpul este cauza umbrei și flacăra este cauza strălucirii".[4] Vasile cel Mare se referă în mod foarte evident la platonicieni, a caror concepție, exact cum ne transmite în acest context poate fi construită pe baza urmatoarelor afirmații din Plotin: 1. "Dacă ceva există ulterior Primului, trebuie să vină de la el, fie direct, fie mediat (indirect) "[5], prin aceasta el se referă la faptul că din toate lucrurile care există sunt după Dumnezeu, Inteligența emană de la Dumnezeu direct, sufletul emană de la El indirect prin Inteligență și prin Suflet. 2. "De vreme ce susținem că lumea este externă și că niciodată n-a fost fără de existență", "Inteligența" - și ca dovadă de asemenea Dumnezeu și Sufletul - sunt "înaintea lumii" (precedă lumea) "nu în timp" ci "în natura lor" adică, precedă lumea în sensul că este "cauza ei".[6] 3. " Ei greșesc când cred că lumea a luat naștere prin voința deliberată a Lui, a Celui care a creat ",[7] implicația fiind că lumea a căpătat existență printr-un proces de generare (facere) lipsită de voință. 4. Generarea este " o radiație a luminii "... ca și lumina strălucitoare a soarelui... care este "generată de El" și ca "căldura" care radiază de la "foc", și alte exemple similare.[8] Sf. Vasile

cel Mare spre deosebire de Plotin descrie creația, conform propriei sale convingeri ca fiind o realizare de către Dumnezeu: ea "din nimic căpătând existență".[9]

Din toate acestea deducem că așa cum au fost concepute de gânditorii patristici, diferențele dintre emanația neoplatonică și propria lor credință tradițională în creație, sunt trei idei: 1. emanația este de la Dumnezeu; creația este din nimic; 2. emanația este un proces etern; creația este un act în timp; 3. emanația este prin natură; creația este prin voință.

3.4.2. DEZVOLTAREA IDEII "EX NIHILO" ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA. PUNCTE DE REPER ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ

Sfântul Grigore de Nyssa, făcând din emanație un "act în timp" și de "voință", a identificat-o cu creația "din nimic", acesta fiind probabil, astfel, primul care a făcut această identificare, în mod lămuritor.[10] Propria concepție despre creație a lui Grigore de Nyssa este expusă deplin în urmatoarea afirmație: "credem că puterea voinței divine este de ajuns ca să dea lucrurilor venind din nimic, viață".[11] El repetă apoi această afirmație spunând că, conform doctrinei credinței acceptată în general, "Universul a prins viață din nimic".[12] Trebuie remarcat că în ambele afirmații cât și în cele citate mai sus, pe larg, din Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Damaschin și Sf. Vasile cel Mare, pe care am evidențiat-o cu expresia "din nimic", înseamnă "ad literam" «din nonexistență», dar în filosofia patristică acea formulare este folosită pentru a desemna "ex nihilo", al cărui echivalent exact grecesc "ex oidenos", este folosit de Hippolytus. În acest fel, Sf. Grigore de Nyssa se exprimă explicit pe sine ca crezând în creația "ex nihilo" și, totuși, exact în același context el mai spune că conform Sfintei Scripturi, "geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu".[13] Prin sine însăși, afirmația lui Grigore de Nyssa că "geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu, poate fi înțeleasă în sensul că creația lumii s-a făcut în gândul lui Dumnezeu, din vecii vecilor (din eternitate), dar că atunci când El a ajuns să creeze lumea, a creat-o din nimic. Totuși, din obiecțiunea citată de autorul însuși ca fiind ridicată împotriva acestei afirmații a lui, cât și din modul în care el răspunde acestei obiecțiuni este foarte clar că prin această afirmație vrea să spună că, conform Sf. Scripturi, Dumnezeu a creat lumea din sine însuși ca o emanare asemeni celei concepută de Plotin, doar că în utilizarea sa de către Sf. Grigore de Nyssa sensul devine altul, decât al "anumitor certăreți gâlcevitori" a căror proprie viziune era că "materia este coeternă cu Dumnezeu".[14] Referirea este în mod evident la acei binecunoscuți urmași ai lui Platon care, spre deosebire de Plotin interpretau materia preexistentă din învățăturile maeștrilor lor nu ca fiind o emanație eternă de la Dumnezeu ci mai degrabă ca pe ceva independent de Dumnezeu și coetern cu El. Argumentul lor împotriva afirmației sale este citat de Sf. Grigore de Nyssa după cum urmează: "Dacă Dumnezu este în natura sa simplu și imaterial, fără calitate, fără magnitudine și fără compoziție în ce fel se poate materia naște din imaterial sau o natură dimensională din ceea ce este non-dimensiune "?[15] Criticii lui continuau apoi să argumenteze că "dacă, pentru Sf. Grigore ar spune că ceva material era în Dumnezeu, atunci întrebarea este cum poate el fi imaterial, dacă include în sine materie".[16] Criticii Sf. Grigore de Nyssa considerau prin aceasta, că printr-o astfel de afirmație, "geneza tuturor

lucrurilor este de la Dumnezeu", că el se referă la emanația din esența lui Dumnezeu, după analogia cu teoria emanației lui Plotin. De fapt, însăși obiecțiunea ridicată împotriva afirmației Sf. Grigore de Nyssa, reflectă o încercare directă ridicată de Plotin însuși împotriva propriei sale teorii a emanației. În formularea lui Plotin, ea arată în felul urmator: "Cum dintr-Unul înțelegem noi este posibil a căpăta existență vreo multiplicitate sau dualitate sau număr"?[17] sau, "cum poate varietatea lucrurilor proveni de la unul care este simplu și care nu prezintă în identitatea sa nici diversitate, nici dualitate"?[18]

Faptul că criticii săi au înțeles corect sensul real al afirmației sale poate fi dedus din răspunsul Sf. Grigore de Nyssa la obiecțiunea lor, că răspunsul său se împarte în două părți, corespunzator acestora. În prima parte a răspunsului său, în timp ce recunoaște că se referea prin afirmația sa la o teorie a emanației ca cea a lui Plotin, recunoaște totodată că afirmația lui ar implica că materia este emanată de la Dumnezeu, care este imaterial, el evitând obiecțiunea prin simpla invocare referitoare la necunoașterea modului în care Dumnezeu face ca minunatul său act de creație să aibă loc concomitent cu începutul timpului. Astfel Sf. Grigore de Nyssa arată: "în supunere față de învățătura Scripturii, noi credem că toate lucrurile vin de la Dumnezeu; dar în privința întrebării - cum au fost ele în Dumnezeu, o întrebare ce depășește rațiunea noastra nu încercăm să pătrundem în ea crezând că dacă toate lucrurile sunt în puterea lui Dumnezeu, chiar și să dai nimicului existență" sau cum se exprima el altundeva să aduci lucrurile "din nimic în plan existent".[19] A doua parte a răspunsului său este introdusă de el după cum urmează: "a fi posibil printr-o îndemânare în folosirea cuvintelor să convingem pe acei ce iau în derâdere afirmația noastră privind esența materiei să nu creadă că nu există nici un răspuns la atacul lor asupra ei".[20] Acea îndemânare în folosirea cuvintelor, prin care el încearcă să răspundă acestei obiecțiuni, se referă la argumentul prin care el încearcă să prezinte: 1. că ceea ce este denumit materie este, doar o combinație din diferite proprietăți, fiecare dintre ele fiind doar ceva inteligibil; 2. că tocmai aceste proprietăți inteligibile emană de la Dumnezeu care este o ființă inteligibilă și imaterială; 3. că "oriunde aceste proprietăți inteligibile se reunesc, ele produc existență corporală; 4. așa încât "combinația acestor proprietăți inteligibile, una cu alta aduc natura materială în starea ei de geneză".[21] Implicația acestui lucru este că totalitatea acestor proprietăți inteligibile, când ele erau în Dumnezeu, constituiau o materie inteligibilă, doar ca o combinație a lor, iar după ce au fost emanate de Dumnezu, constituiau materia totală a corpurilor. În conformitate cu aceasta, în a doua parte a răspunsului său, Sf. Grigore de Nyssa recunoaște, de dragul dialogului, că Dumnezeu este ceea ce Plotin numește "materie inteligibilă, formată din proprietăți inteligibile", dar în același timp susține, spre deosebire de Plotin că "emanația acestor proprietăți inteligibile de la Dumnezeu, cât și combinarea lor și transformarea în materia totală a lumii corporale, s-a făcut printr-un act al voinței divine și în timp". Astfel credința tradițional creștină într-un act volițional și temporal al creației "ex nihilo" este interpretat de Sf. Grigore de Nyssa ca însemnând un act volițional și temporal al emanației de la Dumnezeu. Din compararea afirmației sale că Dumnezeu dă tuturor lucrurilor "din nimic existență" cu afirmația sa că "toate lucrurile vin de la Dumnezeu" este foarte evident că expresia "din nimic" din prima afirmație este

folosită de el în sensul formulării de la Dumnezeu din cea de-a doua afirmație. Dar la ce se referă autorul nostru prin folosirea termenului "nimic", al cărui sens în greacă înseamnă ad literam "non existență", ca descriere a lui Dumnezeu? Cu siguranță prin el, Grigore de Nyssa nu se putea referi ad literam la faptul că Dumnezeu este nimic în sensul că El este nonexistent. Atunci ce vrea să arate prin aceasta? Un răspuns la această dilemă poate fi găsit, probabil, din nou în cea de-a doua parte a răspunsului adresat de Grigore de Nyssa criticilor săi, partea în care răspunsul său poate fi descris ca fiind doar "ad hominem". Conform acelei părți a răspunsului său, termenul "nimic"din expresia "din nimic" se referă evident la "materia inteligibilă" din Dumnezeu, precedând emanarea ei din El. Dar aici conștient fiind, în mod clar, ca la Plotin "materia inteligibilă" este descrisă ca "existență"[22] și ca "substanță".[23] Ceea ce cu siguranță nu înseamna că este "nimic" Dumnezeu, ne demonstrează și faptul că Grigore de Nyssa face două afirmații, din care una poate implica o explicație pentru descrierea de către el a materiei inteligibile drept (ca) nimic. În prima din aceste afirmații folosind termenul "calități" pentru "proprietăți", adică "proprietăți inteligibile", el spune că dacă materia este lipsită de aceste calități, atunci "prin ea însăși, nu poate fi în nici un fel percepută prin rațiune".[24] Cea de-a doua afirmație arată: "Dacă fiecare din aceste proprietăți inteligibile ar fi scoasă din substrat, atunci întregul concept de corp s-ar dizolva".[25] Prin termenul materie, care este menționat în mod explicit în prima afirmație și implicit în cea de-a doua, se referă la materia din care sunt alcătuite corpurile din lume; se presupune, după cum ne arată implicația mai sus menționată că de-a lungul întregii sale discuții asupra subiectului creației, fiecare lucru pe care îl opiniază despre materia din care sunt alcătuite corpurile se adevărește și se referă la materia inteligibilă din Dumnezeu, care precede emanația ei. Astfel materia, incluzând materia inteligibilă a lui Dumnezeu, precedentă emanării sale, este descrisă cu termenul "nimic" în sensul existentei sale, "prin sine însăși", incapabilă de a fi "înțeleasă prin rațiune" sau incapabilă să existe în mintea noastră ca și "concept"; pe scurt, în sensul că este de neînțeles. Incomprehensibilitatea cât și inefabilitatea lui Dumnezeu, în esența sa, constituie credința comună a Părinților greci și, implicit, a Sf. Grigore de Nyssa și, de fapt, se exprimă prin ideea că "Dumnezeu nu poate fi înțeles prin nici un termen ori gând sau orice alt mod de înțelegere".[26]

În lumina acestor ipoteze oare nu este nerezolvabil să presupunem că termenul "nimic", aplicat de Grigore de Nyssa lui Dumnezeu, în prima parte a răspunsului său, în sensul că nu există "nimic" prin care esența lui Dumnezeu poate fi înțeleasă și descrisă? De fapt, circa patru veacuri mai târziu, John Scotus Eurigena, a cărui susținere deschisă a identificării lui "ex nihilo" cu emanația este exact la fel cu viziunea pe care am încercat să o scoatem în evidență din anumite afirmații ale Sf. Grigore de Nyssa. De fapt, se explică termenul "nimic" aplicat lui Dumnezeu ca fiind utilizat de el, în sensul imposibilității înțelegerii și inefabilității lui Dumnezeu. Cum ajunge Eurigena la această explicație? El începe afirmând că "nimic" ("nihil") înseamnă "non existență" ("non esse").[27] Aceasta este, după cum am urmărit mai înainte, înțelesul obișnuit al lui "non existență", așa cum a fost utilizat de Părinții greci. Dar faptul că Eurigena a considerat necesar să facă aceeași afirmație este extrem de semnificativ pentru perioada care va urma în

istoria filosofiei. El face aluzie la cele două înțelesuri pe care Aristotel le atribuie "non existenței". Unul este cel pe care el îl descrie ca fiind "non existența din întâmplare" și pe acesta el îl aplică materiei. Celălalt este cel pe care el îl descrie ca fiind "non existență în esență" și pe acesta el îl aplică "inexistenței" care în acest context este folosit de el cu înțelesul de absența formei,[28] spre deosebire de "privațiune" ("lipsire"), în sensul de "înlăturare cu forța a ceva"[29] și privitor la ceea ce el consideră aici ca non existență esențială, el arată altundeva că "non existența" este "nimic", deci, "non existența" în sens fundamental și aplicată de Aristotel "privațiunii", în sensul de absența formei. În continuare, Grigore de Nyssa arată că termenul "nimic", cu înțelesul "din nimic", se identifică cu expresia "de la Dumnezeu" și se aplica lui Dumnezeu cu înțelesul de privațiune (absența formei) pe care Aristotel o aplică non existenței fundamentale sau nimicului. Dar, având în minte opinia lui Aristotel că "prin formă - mă refer la esența fiecărui lucru",[31] el își încheie încercarea de a explica folosirea termenului "nimic" ca descriere a lui Dumnezeu, arătând că acel termen aplicat lui Dumnezeu, "înseamnă lipsa esenței totale",[32] că expresia "lipsa esenței totale" însemnă "negarea universală a relației și esenței sau substanței sau accidentului și, în general, negarea a tot ce poate fi rostit sau gândit"[33] și că o asemenea "negare universală" urmează să fie aplicată lui Dumnezeu, căci Dumnezeu "nu poate fi gândit și nici nu putem vorbi despre El".[34]

Tocmai prin această folosire a termenului "nimic" în sensul de "negare a tot ce poate fi rostit sau gândit" de Sf. Grigore de Nyssa considerăm că acesta ar explica interpretarea sa, conform descrierii tradiționale a creației ca fiind "din nimic", vrând să arate că este "de la Dumnezeu", căci Dumnezeu, după cum credeau scriitorii patristici de limbă greacă, apărătorii Bisericii Răsăritene, este în esența Lui inefabil și de neînțeles (de necuprins cu mintea).

NOTE:

1) Art. "Plotin", în D.E.C.A... p. 2094-2095.

2) Sf. Atanasie cel Mare, "Trei cuvinte împotriva arienilor"... I, 29, p. 191-192.

3) Sf. Ioan Damaschin, "Dogmatica"... I, 8, p. 23-32.

4) Sf. Vasile cel Mare, "Scrieri", P.S.B. 17, Part. I, în "Omilii la Hexaemeron", trad., introd., note și indici de D. Fecioru, E.I.B., București, 1986, I, 7, p. 93-94.

5) Plotin, "Enneades", I-IV, texte établiet et traduit par Emile Bréhier, Paris, "Les belles lettres", 1924, V, 8, 12.

6) "Ibidem", III, 2, 1.

7) "Ibidem", V, 8, 12.

8) "Ibidem", V, 1, 6.

9) Sf. Vasile cel Mare, "Scrieri", P.S.B. 12, Part. a III-a, trad., introd., note și indici de Constantin Cornițescu, Teodor Bodogae, E.I.B., București, 1988, în "Corespondență" ("Epistole"), VIII, 2, p. 131-132.

10) V. în mod explicit și detailat, Harry A. Wolfson, "The Meaning of «Ex Nihilo» in the Church Fathers. Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas",

în “Medieval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford”, 1948, p. 355-370; “Idem”, “The Meaning of «Ex Nihilo» in Isaac Israeli”, în “ Jewish Quarterly Review ”, 50 N.S. (1959), p. 1-12; “Idem”, “The identification of «ex nihilo» with emanation in Gregory de Nyssa”, în “Harvard Theological Review”, vol. 63, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts,1970, p. 53-60; Elaine Pagels, “The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom”, în “Harvard Theological Review”, 78/1-2, 1985, p. 67-99.

11) Grigore de Nyssa, “De Hominis Opificio”, 23, P.G. 44, 212 C.

12) “Ibidem”, 24, 213 C.

13) “Ibidem”, 23, 209 C.

14) “Ibidem”.

15) “Ibidem”, 209 D - 212 A.

16) “Ibidem”, 212 A.

17) Plotin, “Op. cit.”, V, 1, 6.

18) “Ibidem”, V, 2, 1.

19) Grigore de Nyssa, “Op. cit.”, 23, 212 B.

20) “Ibidem”, 23, 212 C.

21) “Ibidem”, 24, 212 D - 213 B.

22) Plotin, “Op. cit.”, II, 4, 16.

23) “Ibidem”, II, 4, 5.

24) Grigore de Nyssa, “Op. cit.”, 24, 212 D.

25) “Ibidem”, 213 A.

26) Grigore de Nyssa, “Contra Eunomium”, P.G. 45, 461 B.

27) John Scotus Eurigena, “De Divisione Naturae”, III, 5, P.L. 122, 634 B.

28) Aristotel, “Fizica”, trad. rom. de N.I. Barbu,București,Editura Științifică, 1966, I, 9,192 a.

29) “Idem”, “Metafizica”, trad. de St. Bezdechi, Editura Academiei, Buicurești, 1965, V, 27, 1022 b.

30) “Idem”, “Fizica”... I, 9, 192 a.

31) “Idem”, “Metafizica”... VII, 7, 1032 b.

32) John Scotus Eurigena, “Op. cit., I, 3, 443 A.

33) “Ibidem”, III, 22, 686 CD.

34) “Ibidem”, I, 15, 463 B.

3.5. FORMAREA IDEII DE PROGRES ÎN LITERATURA PATRISTICĂ ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE

3.5.1. TEZE ȘI ANTITEZE ASUPRA CONCEPTULUI DE PROGRES IN ISTORIE

Este interesant că nici susținătorii și nici adversarii ideii de progres în primele secole creștine n-au făcut o analiză detailată a surselor epocii după Noul Testament. Sursele citate repetate se limitează la Biblie, Origen și Augustin. De aici rezultă (și nu ne surprinde) că ambele grupuri arareori au depășit limitele unor legături vagi; aceasta nu din cauza sărăciei dovezilor disponibile, ci pur și simplu datorită lipsei de cunoștințe din domeniul literaturii antice. Mai mult decât atât, interese apologetice și polemice au împiedicat formarea unor ipoteze bazate pe o valoare echilibrată a surselor. Finalmente termenul de "progres" a fost definit adesea în moduri diferite de susținătorii unor ipoteze diferite și care arătau, măcar în parte, despre lucruri total diferite. Situația s-a schimbat substanțial în secolul XX prin contribuția unor eruditi, deveniți celebri, aici avem în vedere: istoricul de la Cambridge, John B. Bury,[1] sociologul belgian, Guillaume de Greef,[2] Ludwig Edelstein,[3] E.R. Dodds,[4] Wolfram Kinzig,[5] care au reușit să dovedească printr-o analiză atentă și profundă a surselor că ideea de progres a existat într-o formă anume în antichitatea creștină (perioada clasică a patristicii), deși conceptul se limita la efecte sociale și politice. A existat un dezacord puternic între Thrade și Meier privind rolul creștinismului în formarea acestei idei. Thrade susținea că începând cu secolul al II-lea creștinii au preluat conceptele clasice de progres, lăsându-le neschimbate în esența lor; Meier, dimpotrivă, pretindea că a găsit o "înțelegere cu totul nouă progresului, în parte, în literatura creștină" și anume că progresul era de natură morală și spre binele întregii lumi.

Este încă neclar rolul jucat de creștinism și, implicit, de către doctrinarii lui, în această dispută. Biserica a avut o concepție anume despre progres, și mai mult decât atât, istoria Bisericii creștine, în primele trei veacuri, incluzând și "revoluția constantiniana", nu poate fi înțeleasă corect și deplin fără această noțiune a filosofiei istoriei.

3.5.2. DEFINIȚIA PROGRESULUI ȘI IMPLICAȚIILE ACESTUIA PENTRU SOCIETATEA IUDAICĂ ȘI CEA CREȘTINĂ

Pentru a evita neînțelegerile se poate defini progresul ca fiind ideea de înaintare continuă a omenirii spre mai bine, indiferent de motivele date ale acestei înaintări. Este adevarat că nici autorii Vechiului Testament, nici cei ai Noului Testament n-au cunoscut ideea de progres așa cum am definit-o mai sus. Aceasta pentru că în primul rând nu se poate concepe istoria ca pe un proces continuu. Și totuși profeții evrei din vremea exilului poporului israelian și de după aceea au dezvoltat ideea noutății, în sens istoric. Viitorul era văzut ca fiind vremea salvării în puternică opoziție cu realitatea nenorocită a perioadei exilului. Pentru profetul Ezechiel această nouă eră este practic o recapitulare a stării de dinainte, "restitutio

in integrum”.[6] Proorocul Iremia, totuși, merge mai departe: “ Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia în casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământ pe care l-am încheiat cu părinții în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deși Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor. ”[7] Noua prezentare aici nu este nouă în conținutul ei. În acest sens și la Iremia putem vorbi de “Restitutio”. Totuși, această restituire nu este o întoarcere la starea originară, ci mai degrabă o “Restitutio in Melius” (“restituire în mai bine”), în sensul că relația dintre Dumnezeu și poporul său este definită într-un fel nou. Nu va mai fi nevoie de mediator pentru formarea acestei adunări, ci Dumnezeu se va revela pe Sine poporului Său, individual și direct. Vechea adunare frântă de Israel va fi restabilită, dar în același timp relația dintre partenerii participanți va fi diferită. Mai mult decât atât, nu există dubiu că noua adunare va fi stabilită în cadrul ordinii lumești prezente. Numai la Isaia “noul” este opusul precedentului, în sens mai mult eshatologic. Acest mod de a gândi în autonomie nu lasă nici un spațiu pentru ideea de progres ca proces continuu. Biblia poporului evreu, totuși, “conține un element important pentru formarea ideii în sensul că în părțile sale mai târzii, “noul” este conceput ca “binele”. Iudaismul timpuriu a mers chiar mai departe decât Isaia și a transformat așteptarea “noului” într-un concept total eshatologic. “Noul” în gândirea apocaliptică numai este conceput ca un eveniment istoric viitor, ci devine acel ceva “total diferit”, antiteza de la istorie, “noua creație” și “Noul Ierusalim”, care numai este de găsit pe pământ, ci în ceruri.[8] Tradiția apocaliptică a fost în parte preluată de Noul Testament, mai ales, desigur, în Apocalipsa lui Ioan. Totuși, mai sunt și alte tradiții în care se susține că împreună cu Hristos, “noua epocă” începuse, deja, și că sfârșitul lumii se apropiase. Lucrarea lui Iisus Hristos, Domn și Dumnezeu, învățătura și poruncile Lui au fost, în general, privite ca ceva nou și nemaiauzit (după Evangheliile lui Marcu și Ioan).

Conform tradiției care antedata prima epistolă a lui Pavel către Corinteni și care a fost preluată de către acesta, noua adunare (Biserica) menționată în Iremia, fusese stabilită. După precizarea lui Pavel, credinciosul lua parte la această nouă adunare (Biserica) prin botez.[9] “Deci dacă cineva este în Hristos este o făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi.” (sau după o traducere mai adecvata: “Deci, dacă cineva este în Hristos, el este o creație nouă; vechiul s-a dus, a trecut, priviți, a venit noul”.). De aceea în Noul Testament găsim conceptul dual al noului: pe de o parte, în sensul său istoricizat și deci trecut, referindu-se la Întruparea și Patimile lui Hristos și, pe de altă parte, în sens apocaliptic, drept, ceva ce se va întâmpla în viitor, în momentul sau după sfârșitul lumii.

3.5.3. REACȚIA BISERICII CREȘTINE PRIMARE LA IDEEA DE PROGRES PENTRU UMANITATE

Este dincolo de orice discuție valabilă ideea: conștiința faptului de a fi nou era puternică în rândul creștinilor. Biserica creștină, în dezvoltare, nu s-a legitimizat prin referire la vreun mit, care să-i plaseze originea în trecutul îndepărtat, ci s-a tras de la o persoană istorică, Iisus din Nazaret care apăruse de

curând în istoria ținutului Israelului și imediat după aceea în toată "lumea civilizată" a Imperiului Roman și chiar dincolo de hotarele geografice ale acestuia. Entuziasmul eshatologic, al vremurilor Noului Testament, s-a diminuat totuși treptat. La începutul secolului al II-lea, apropiatul (iminentul) sfârșit al lumii era pus sub semnul întrebării, în mod repetat. Lumea a început să gândească la locul creștinismului, în special, în societatea romană, iar această evoluție a avut ca rezultat formarea ideii a doua epoci: timpul de dinainte și timpul după Hristos. Întruparea lui Hristos a devenit, treptat, o dată istorică, fixată bine cronologic. Istoria a capătat o structură evidentă. De aici se năștea întrebarea cum - în viziunea neîntoarcerii lui Hristos - Acesta să fie înțeles în termeni teologici la timpul prezent. Aprecierea pozitivă a tinerei comunități n-a dispărut total niciodată. Totuși, numai puține grupări, printre care marcioniții și montaniștii, au preluat-o cu toate consecințele sale. Instituția bisericescă, totuși, nu a renunțat la dovada din antichitate pe care o moștenise de la păgânism și de la iudaism. Această dovadă se baza pe ideea că adevărul și antichitatea erau strâns legate: un concept filosofic sau religios era veritabil numai după ce putea afirma originea sa în epoca veche. Iar Biserica Creștină a primilor martiri și sfinți părinți a continuat să folosească această dovadă și în învățăturile sale, dar și în dialogul cu societatea contemporană. În discursul apologeților antipăgâni nu se putea renunța la această afirmație căci s-a dovedit un mijloc de contracarare a criticilor fundamentale avansate de mediul necreștin. De îndată ce creștinismul a căpătat o dimensiune semnificativă, atât numerică cât și sociologică, adică la sfârșitul secolului întâi, a trebuit să se apere împotriva reproșului de fi nouă. Dușmanii săi și-au formulat critica în diferite feluri, conform contextului lor socio-cultural individual. În timp ce în partea vorbitoare de limbă greacă a Imperiului Roman problemele filosofice legate de noutatea creștinismului erau accentuate, în aria de limbă latină considerațiile de ordin politic erau de o importanță maximă. Din când în când apologeții lui Hristos aveau de-a face cu critica istoricilor și filosofilor păgâni și trebuiau să dovedească loialitatea tinerei Biserici Creștine față de societatea romană. Teoretic existau două posibilități: fie că Biserica Creștină își putea dovedi vechimea, fie că putea demonstra avantajele noutății. Totuși, în practică apologeții[12] combinau, în mod frecvent, dar nu totdeauna consistent, cele două posibilități, preferând dovada din antichitate, căci cum altfel ar fi putut Biserica nouă să-și păstreze poziția într-o societate în care adevărul unei doctrine era măsurat prin vechimea sa și în care critica la adresa tradiției era interpretată ca neloialitate față de structurile social-politice. Adică, bazându-se pe evoluția religiei-mamă evreiești și prin intermediul unor complicate calcule cronologice apologeții au încercat să dovedească antichitatea religiei creștine. Mult mai rar, totuși, apărătorii creștinismului din primele secole nu au acoperit noutatea ei, ci au subliniat-o ca pe un merit al acesteia. Și, totuși, nu se putea renunța în sânul Bisericii la dovada din antichitate. Ea a continuat să fie folosită, aici, ca dovadă izvorâtă din tradiție. Pentru eretici tradiția bisericească a devenit un semn de adevăr teologic, pentru că a fost legitimizat de apologeți. Totuși, acest mod formal de disputare a legitimității afirmațiilor teologice nu era suficient în sine, căci acele grupuri care analizau profund noutatea creștinismului în toate consecințele sale puteau apela la sprijin din scrierile creștinismului primar. Sfântul Apostol Pavel și

chiar mai puțin lipsit de compromis, în Epistola către evrei, dezvoltase ideea celor două Biserici, ca fiind două perioade istorice succesive. Apoi ideea a fost, probabil, preluată de Marcion în ale cărui antiteze, a folosit în nenumărate rânduri cuvântul "nou". Marcion l-a folosit pentru a dovedi că vechea Biserică pe care el o considera a fi cea a lui Dumnezeu, a dreptății, a fost abrogată și o nouă Biserică era așezată în locul ei prin intermediul nerelevatului, până atunci, Dumnezeu, cea a dragostei și a milei. Biserica, în sensul marii adunări de credincioși, nu putea, în mod clar, să accepte o soluție ca aceasta. Majoritatea creștinilor nu era pregătită să susțină această radicalizare a conceptului de noutate tocmai pentru că ducea la o respingere totală a Vechiului Testament. Aceasta ar fi însemnat, în continuare, că Biserica renunță nu numai la "singurul document sacru al revelației creștine, dar în același timp și la unul din cele mai eficiente argumente apologetice ale sale, dovada din antichitate.[13] Mai mult decât atât și poate în primul rând, atitudinea lui Marcion era periculoasă deoarece părea să pună în primejdie "unitatea istoriei lui Dumnezeu", cu poporul său dacă nu se recurgea la construcții mitologice care nu erau acoperite de Sfintele Scripturi. Pe de altă parte, Biserica nu putea renunța nici la conceptul noutății revelației în și prin Hristos. În primul rând pentru că Biserica Creștină însăși ar fi aruncat aiurea, atunci, părți importante din tradiția ei. Mai mult, datorită influxului continuu de creștini cu o situație social-economică și politică bună în Biserică și creșterea presiunii asupra iudaismului (și creștinilor evrei) după revoltele din Orientul Apropiat, din anii 132-135, Biserica Creștină a trebuit să-și definească identitatea mai precis vizavi de iudaism.[14] În cele din urmă păgânii n-au fost convinși, de fel, de dovada argumentului antichității replicând că de ce atunci fusese necesară ruptura de iudaism. Spre mijlocul secolului al doilea Biserica Creștină se apăra pe trei fronturi împotriva lui Marcion și a altor grupuri gnostice care combăteau valabilitatea Vechiului Testament, care erau împotriva iudaismului, care puneau în discuție evangheliile despre Iisus Hristos, Mesia, împotriva Bisericii Creștine.[15] În consecință, sarcina Bisericii Creștine, a gânditorilor patristici, era intreită: împotriva lui Marcion era necesar să se arate că Vechiul Testament (nu legea!) trebuia adoptată ca o pregătire pentru revelația din evanghelii și că istoria reprezintă esențialmente o unitate; împotriva iudaismului, dimpotrivă, Biserica Creștină trebuia să clarifice că Legea mozaică (a lui Moise) și Evanghelia lui Iisus Hristos erau unitare, dar că în același timp din punct de vedere istoric, Evanghelia înlocuiește Legea; în cele din urmă, împotriva păgânismului era nevoie de o dovadă că "noul" istoric era mai bun. Pentru a realiza acest lucru trebuia să se raspundă la multe întrebări dificile: dacă "noul" se manifestase în Iisus Hristos ca eveniment istoric, care era atunci relația sa cu vechiul? Era o negare totală a vechiului, dar noul se născuse (izvorâse) din vechi. Dacă totuși "noul" izvorâse din vechi, atunci cum rămânea cu ceea ce era chiar și mai vechi? Oare nu existau stadii diferite ale revelației și în Vechiul Testament? Și invers: prin instituția Bisericii Creștine oare istoria revelației se sfârșise? Toate aceste probleme solicitau o soluție comprehensivă. Pentru a obține acest lucru existau în principiu două opțiuni, amândouă riguros folosite de Părinții Bisericii: pe de o parte, una era înțelegerea Noului și a Vechiului Testament ca fiind două popasuri pe drumul lui Dumnezeu cu poporul său, aceasta ar putea fi numită soluția istorică; pe de altă parte, Vechiul Testament era altfel interpretat, încât să

sugereze că deja conținea în nucleul său mesajul creștin, aceasta fiind soluția hermeneutică. Fiecare opțiune nu exclude în mod necesar pe cealaltă. Ele ar putea fi folosite de același autor în funcție de context. Soluția istorică a problemei este cea care a dus în ultimă instanță la ideea creștină de "istorie progresivă a salvării". Primul autor care a dezvoltat pe deplin ideea salvării progresive a fost Irineu,[16] în cea de-a patra din cele cinci cărți ale sale "Contra ereziilor" (scrise în jurul anului 180). Împotriva lui Marcion el a insistat prezentând ca un contra argument unitatea lui Dumnezeu în istorie. În același timp însă el a susținut, de asemenea, că acest unic Dumnezeu stabilise o nouă Biserică care o înlăturase pe cea veche și care își luase ca semn al voinței lui Dumnezeu idealul, conform căruia omul ar ajunge treptat la perfecțiune: "Prin acest aranjament deci, și aceste armonii și ca o consecință a acestei naturi, omul, ființă creată și organizată este redat după chipul și asemănarea Dumnezeului necreat, Tatăl hotărând și dând porunci, Fiul ducându-le pe acestea la îndeplinire și creând, și Duhul Sfânt hrănind și mărind (ceea ce este creat), dar omul progresând zi de zi și înălțându-se spre perfecțiune, adică aproximând pe cel necreat. Căci Necreatul este perfect, adică este Dumnezeu. Acum era nevoie în primul rând ca omul să fie făcut; și fiind făcut să crească și crescând să se maturizeze și maturizându-se să se înmulțească; și înmulțindu-se să devină puternic; și devenind puternic să fie mărit; și fiind mărit să-l vadă pe Stăpânul său, căci Dumnezeu este acela care n-a văzut și contemplarea lui Dumnezeu duce la nemurire".[17]

Nu este clar dacă "omul" este folosit cu sens individual sau generic. Pe de altă parte "om" s-ar putea referi la reprezentantul individual al speciei "om".[18] În sensul acesta progresul amintit ar fi progresul credinței, credinciosului individual sau al tuturor credincioșilor (înțeles ca sumă a tuturor credincioșilor individuali). Se poate spune că Irineu folosește de asemenea "om" ca termen generic și apoi aplică metaforele creșterii (individuale) la istorie pentru a combina unitatea lui Dumnezeu și a planului său de salvare, pe de o parte, și desfășurarea gradată a acestui plan, pe de alta. Ca urmare Irineu vorbește despre "om" în sensul de "omenire" sau "natura umană în istoria sa" fără, totuși, a arăta diferența față de utilizarea individuală a cuvântului "om". Astfel utilizarea de către el a cuvântului "om" și a tuturor ideilor legate de aceasta, de exemplu progres, devin în mod aproape necesar vagi. Această neclaritate o regăsim după aceea și la Clement Alexandrinul[19] și la Origen.[20] Totuși este important de notat că nici la Irineu și nici la Părinții Bisericii Creștine de după el, "progres" nu înseamnă doar progres al individului sau progres moral, ci în același timp progres al umanității. În ansamblul lucrării sale "Stromatele",[21] Clement Alexandrinul a preluat concepția lui Irineu. Progresul cunoașterii individuale se bazează pe planul pedagogic al lui Dumnezeu care cuprinde întregul Cosmos: " fiind bun, în baza principalei componente a întregii creații, văzând că El vrea sa o salveze, S-a convins să facă și restul; conferindu-le la început această primă binecuvântare, aceea a existenței. Căci este de departe mai bine să fie decât să nu fie, lucru recunoscut de oricine. Atunci conform posibilităților naturii lor fiecare a fost și este făcut, avansând spre ceea ce este mai bine ".[22] Clement merge, totuși, mai departe de Irineu incluzând filosofia păgâna în pedagogia lui Dumnezeu: " căci și Dumnezeu dând poruncile, atât prima pe care a dat-o, cât și cea de-a doua din aceeași sursă nici n-a lăsat ca cele care

erau înaintea legii să fie fără de lege, nici n-a îngăduit acelora care nu erau familiarizați cu filosofia (păgâna) să nu aibă nici o restricție."[23] "Căci furnizând uneia poruncile și celeilalte filosofia, el a înlăturat necredința prin venirea lui Hristos, adeseori, de unde rezultă că fiecare care nu crede n-are nici o scuză. Căci pe căi diferite de înaintare, atât grecești, cât și barbare, el duce la pefecțiunea care este prin credință ".[24] Clement din Alexandria chiar merge până acolo încât extinde teologia celor două Biserici ale lui Irineu (cea a evreilor și cea a creștinilor) într-o teologie a trei Biserici (pentru evrei, greci și creștini),[25] în care cea de-a treia Biserică este ridicată deasupra celorlalte două: "pe bună dreptate legea a aparținut evreilor, și filosofia grecilor, până la venirea lui Hristos; și după aceea a venit acea vocație universală de a fi un popor aparte al dreptății prin învățătura care decurge din credință, adunată la un loc de un singur stăpân, un singur Dumnezeu, atât al grecilor cât și al barbarilor sau mai degrabă al întregii specii a oamenilor".[26] Pe când la Irineu și la Clement "progresul omenirii" este perfectibil în mod evident, Origen este în această privință, mai obscur, deoarece el acordă o mai mare atenție soluției "hermeneutice", decât s-a menționat mai sus. Totuși, ideea progresului în cadrul celei a salvării nu îi este nicidecum necunoscută acestuia. În lucrarea sa "Comentariu asupra Epistolelor către Romani" este de acord cu Sf. Apostol Pavel, că drept consecință a păcatului moartea a domnit de la Adam până la Moise (exceptând patriarhii, care au fost ușor atinși de păcat). Atunci, totuși, "prin Lege a devenit posibil pentru păcătoși să se purifice și într-o anumită privință să se împotrivească tiraniei morții prin intermediul unor sacrificii rituale, diferite acțiuni de ispășire prin sacrificii și, totuși, de vreme ce dominația Lui era atât de mare că depășea forțele Legii, profeții au fost trimiși spre ajutor, dar și ei au recunoscut că puterea tiraniei morții a mers dincolo de forțele lor și au cerut venirea și prezența lui Mesia însuși: " Căci Legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a liberat de legea păcatului și a morții".[26]

Iconomia divină este de aceea un proces al depășirii treptate a puterii morții care a apărut în lume ca o consecință a păcatului. Căci: "După aceea, sfârșitul, când Domnul va preda Împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere".[27] Tertulian nu numai că a preluat modelul teologic și filosofic dezvoltat de Irineu, ci l-a extins, în continuare, și mai mult. Căci o problemă importantă rămăsese până acum, în mare măsură, fără răspuns: ideea istoriei salvării progresive implica oare că poate existau și alte revelații ce trebuiau așteptate în viitor? Dacă este așa, cum rămâne cu cuvintele lui Pavel, conform cărora Hristos omorâse moartea pe care o avusese, odată pentru totdeauna?[29] În faza sa montanistă marele retor din Cartagina sugerase un răspuns argumentat la această problemă dificilă. El a extins ideea de progres, astfel încât să includă și istoria bisericii. Pentru a justifica acoperirea cu văl a fetelor de la adolescență în colo (la bătrânețe), el argumenta în lucrarea sa "De virginibus velandis" (scrisă, probabil, pe la 208-209) că și rolul credinței era menit să se schimbe sub îndrumarea disciplinei Bisericii Sf. Duh, că "disciplina et conversatio" se schimbau treptat spre bine.

La începutul secolului al patrulea, Arnobiu de Sicca[30] oferă o apărare continuă a "ideii de noutate". În spiritul reevaluării problemei vechiului și noului,

Arnobiu este primul apologet creștin care renunță total la dovada "antichitații" pentru Biserica Creștină.

Detaliile procesului istoriei salvării omului sunt mult mai complicate. Din cele arătate până acum ar trebui să fie clar că acest concept al istoriei mântuirii a fost un pas important spre ideea de progres. Într-o anumită privință, totuși, ea era insuficientă. Gânditorii patristici (pentru a întări dovezile noastre am fost nevoiți să pătrundem și în gândirea patristică de limbă latină), de la Irineu la Arnobiu, cu posibila excepție a lui Tertulian, încercau în primul rând, să justifice originile creștinismului "istoria trecută" a poporului lui Dumnezeu. Punctul de vedere era de aceea în cea mai mare parte retrospectiv și este adesea greu de stabilit cum concepeau ei de fapt "viitorul". Atât însă este clar: sfârșitul evoluției istorice nu a fost doar o reinstaurare a stării inițiale dinaintea căderii omului în păcat, nu doar o "restitutio in integrum", ci stadiul final ar depăși starea inițială de dinaintea căderii lui Adam, fapt ce ar constitui un progres calitativ.[31] În acest sens, Irineu arată că: "după cum la începutul formării noastre în Adam acea suflare de viață care pornea de la Dumnezeu, fiind unită de ceea ce se prevăzuse, a dat viață omului, și l-a arătat înzestrat cu gândire, cu minte, tot așa în vremurile de sfârșit Cuvântul Tatălui și Duhul lui Dumnezeu fiind unite cu substanță veche a formării lui Adam l-au arătat pe om viu și receptiv față de Tatăl perfect, pentru ca asemeni lui Adam cel natural toți să fim morți, pentru că astfel pe plan spiritual cu toții să putem fi vii".[32] Dacă am vrea, deci, să reprezentăm ideea istoriei mântuirii, cum susțineau Părinții Bisericii printr-un semn grafic, ar trebui să desenăm o spirală cu o cotitură în jos, la început (căderea) și o singură răsucire până când se atinge starea originală la planul superior.

Deoarece, ideea progresului în istoria mântuirii a fost elaborată mai deplin și nu numai aspectul evoluției religiei, ci toate zonele existenței umane au fost incluse, numai două chestiuni care jucaseră un rol major în gândirea păgână trebuiau abordate: relația dintre istoria mântuirii, pe de o parte, și apariția civilizației și bunăstarea societății, pe de altă parte. Mai întîi ne referim la evoluția civilizației. În această privință nici Biblia, nici tradiția evreiască nu au oferit nici un argument. Pentru filosofii creștini ai progresului, soluția cea mai simplă la această problemă, a fost aceea legată de revenirea la teoriile păgâne și introducerea lor în propria operă a mântuirii. Acest lucru se vede deosebit de limpede la Origen. Filosoful Celsius argumentase contra ideii creștine, conform căreia Dumnezeu creează totul pentru om, subliniind că omul însuși era inferior în multe privințe animalelor, susținând că omul fusese creat într-o stare de imperfecțiune și în consecință, nu putea constitui corola lucrării lui Dumnezeu. În "Contra lui Celsius", Origen a replicat astfel: "el nu înțelege că din dorința ca înțelegerea umană să se manifeste pretutindeni ca să nu rămână leneșă și ignorantă față de meșteșuguri, Dumnezeu l-a facut pe om o ființă lipsită, așa încât tocmai prin lipsa aceasta a lui să fie forțat să descopere meșteșugurile, unele pentru hrană, altele pentru protecție. Mai mult, decât atât, era mai bine pentru aceia care nu vroiau să caute de lucrurile Domnului și să studieze filosofia ca ei să rămână în necaz pentru ca să-și poată folosi intelectul spre a descoperi meșteșugurile, decât să trăiască în prosperitate și să-și neglijeze total intelectul..."[33] Ideea principală a acestor remarci, anume că evoluția culturală este o consecință a imperfecțiunilor omului

și, deci, lucrarea Providenței Divine provine de la stoici. În trecere se poate observa că aici relatarea biblică despre istoria primordială a omului nu joacă nici un rol. Aceasta nu este o coincidență, ci mai degrabă istorisirea Facerii (Genezei), prezentarea ei, privind căderea lui Adam, nu s-a lăsat ușor speculată în privința progresului culturii. Cealaltă chestiune care a necesitat atenție, a fost relația dintre istoria mântuirii și istoria seculară, în special problema locului statului în planul lui Dumnezeu. Restrângerea istoriei mântuirii la relația dintre Dumnezeu și Israel și Dumnezeu și Biserică fusese utilă în discuția cu evreii și cu gnosticii. Pentru a trata cu păgânii însă această viziune era, în ultimă instanță, prea îngustă. Cum am arătat mai înainte, Clement Alexandrinul deja sugerase că filosofia figura în Providența Divină, dar el nu prea mersese dincolo de considerații, destul de vagi, fapt ce a lăsat multe întrebări fără răspuns.[34] Și totuși era nevoie urgentă de clarificarea acestei probleme, nu în ultimul rând, deoarece păgânii începuseră să pună sub semnul întrebării loialitatea creștinilor față de stat. În această privință, creștinilor, le-a venit în cele din urmă o idee ingenioasă. Ei au observat simultaneitatea stăpânirii lui Iulius Caius Caesar Augustus, care nu numai că mărise Imperiul Roman considerabil, dar și adusese o stare legendară de pace pe pământ, și Nașterea lui Iisus Hristos. Astfel, ei au pretins că există o legătură providențială între aceste două evenimente. După cum se știe, Melito a fost primul care a argumentat acest context providențial, în "Apologia" sa către împăratul Marc Aureliu (scrisă pe la 170).[35]

A rămas însă ca Origen să elaboreze detaliile acestei ipoteze în "Contra lui Celsius" și să o introducă în conceptul de "progres în istoria mântuirii". El a trebuit să apere pe creștini împotriva acuzației că deoarece se depărtaseară de legea strămoșilor lor, amenințau bunăstarea societății romane, care se baza tocmai pe respectarea tradițiilor vechi transmise din generație în generație. Pentru a respinge această acuzație el a subliniat că nu creștinii subminaseră, ci dimpotrivă, contribuiseră la bunăstarea societății romane. Morala civilă s-ar îmbunătăți în măsura în care creștinismul s-ar răspândi în Imperiul Roman. Astfel ideea de progres în mântuire era acum, în secolul al treilea lărgită spre a include lumea întreagă. Origen era totuși sceptic pentru că legea creștină uniformă s-ar realiza numai în acel timp și în acel spațiu geografic; el este nesigur dacă salvarea progresivă și-ar atinge finalul în lumea aceasta sau ar transcende-o.

La începutul secolului al patrulea situația politică în societatea romană era în schimbare radicală. Edictul lui Galeriu,emis la 30 aprilie 311,transformase creștinismul într-o religie permisă și acceptată. Maxențiu fusese învins, în lupta pentru putere, la 28 octombrie 312; iar dușmanul fățiș al creștinilor, Maximus Daia avusese aceeași soartă, fusese învins de Vicinius la 30 aprilie 313, iar Convenția de la Milan (devenită celebră în Istoria Bisericii Creștine), din februarie 313, între Constantin și Vicinius fusese publicată de cel din urma în Nicomedia, la 13 iunie 313, și astfel toleranța asupra vieții religioase creștine se extinsese și asupra supușilor lui Maximus Daia. Creștinismul dintr-o dată căpătase un rol privilegiat în Imperiul Roman. În aceste împrejurări, Biserica Creștină a trebuit să reconsidere rolul statului în granițele "Providenței Divine". Oare statul era mai mult decât o simplă unealtă pentru reprimarea păcatului și prevenirea anarhiei? Eusebiu de

Cezareea[36] a fost cel care a formulat cel mai influent răspuns la această întrebare, înaintea "Cetății lui Dumnezeu", scrisă de Fericitul Augustin.

3.5.4. EUSEBIU DE CESAREEA ȘI ÎNȚELEGEREA DEPLINĂ A PROGRESULUI SOCIAL ÎN BISERICA CREȘTINĂ DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL PATRULEA

Eusebiu de Cesareea a fost numit "teologul politic" sau "teologul istoriei" în perioada patristică. Episcopul de Cezareea nu a propovăduit o teologie înțeleasă în termeni politici, ci dimpotrivă, a încercat o evaluare teologică a politicii și a progresului umanității. După părerea lui, Constantin are un rol important în planul de salvare, de mântuire al lui Dumnezeu. Monarhia lui Constantin reflectă și imită monarhia cerească (divină). Epoca lui Constantin și a celor care i-au urmat este rezultatul unei evoluții care a condus lumea, ce uitase de Dumnezeu, spre venerarea acelei divinități creștine, ceea ce la rândul său garantează stabilitatea politică și prosperitatea social-economică. Împăratul este trimisul lui Dumnezeu spre a promova și a asigura această stabilitate, prin "oikumene",[37] permițând astfel creștinismului să se răspândească și să fie propovăduit. Eusebiu de Cesareea, în acest sens, chiar numește domnia lui Constantin o anticipare a Împărăției lui Hristos.[38] În acest caz, nu ne surprinde că teologia lui Eusebiu este strict antiapocaliptică, dar că eshatologia sa aproape dispare în spatele accentului pus pe progresul omenirii în această istorie, progres care va continua fără îndoială în perspectivă și trebuie înțeles (poate) ca o realizare treptată a Împărăției Divine. Astfel, Eusebiu de Cezareea îmbină armonios toate teoremele formulate de teologia patristică din secolele al doilea și al treilea (istoria mântuirii, istoria culturii, creștinismul ca progres politic) într-o teologie cuprinzătoare a istoriei. Eusebiu de Cezareea a exprimat complet pentru prima oară, în istoria patristicii clasice, "ideea de progres". Nu în argumentația sa, ci în efectele sale, conceptul lui Eusebiu referitor la progres constă în alianța creștinismului cu Imperiul Roman, ideologia creștinismului devenind similară cu cea romană (imperială), adică o "ideologie a pietății". Dreapta venerare a lui Dumnezeu garanta stabilitatea politică și prosperitatea socială. Concepția religioasă despre stat și despre biserică la începutul secolului al patrulea era diferită de cea ulterioară care pretindea exclusivitatea. Biserica Creștină susținea că binele statului nu depindea de suma tuturor cultelor religioase, ci mai degrabă de Providența[39] "unei singure divinități" și anume cea creștină. Totuși, pe de altă parte, intervenția în rugăciune pentru autorități, indiferent de natura lor, era așteptată de la creștini din cele mai vechi timpuri deoarece statul a fost rânduit de Dumnezeu în istorie. Pentru scopuri apologetice această atitudine loială fusese dezvoltată ulterior de teologi influenți în veacul al treilea. Deci nu numai datorită efectului psihologic al intoarcerii în politica imperaială, ci și datorită unor rațiuni teologice, criticile privind toleranța continuă a lui Constantin față de cultele religioase păgâne erau deficiente. Biserica Creștină s-a consolat gândind că datorită progresului creștinizării imperiului problema monoteismului va dispărea oricum în curând. În același timp împăratului o să-i devină clar că bunăstarea statului roman izvora numai din Providența divinității creștine, care se îngrija și de nevoile acestui "eon". Scrisorile lui Constantin din 324 încoace, arătau că în această evaluare a evoluțiilor politice și a

personalității imperiale, Biserica Creștină avea dreptate.[40] După cum bine se știe, în campania sa împotriva lui Licinius, Constantin dăduse trupelor sale ca stindard de război simbolul crucii creștine și că luase cu el preoți creștini, pe când adversarul lui consultase oracole păgâne și ceruse ajutor de la zei, prin sacrificii. Înfrângerea militară a lui Licinius de către Constantin a însemnat în același timp înfrângerea ideologică a zeilor păgâni în gândirea lui Constantin. Nu este o coincidență că după această dată elementul creștin în scrierile lui Constantin devine pregnant. Astfel, el a început să considere unificarea și pacificarea imperiului drept un semn al Providenței Divine și și-a comparat succesele militare cu răspândirea creștinismului. El arăta, de exemplu, în scrisoarea sa către Alexandru și Arie din același an: "Constantin, Biruitorul, Mărit ul, Augustul - către Alexandru și Arie: Martor îl chem, de se poate, pe Dumnezeul întregii zidiri că am avut îndoit temei să purced la acele lucruri a căror răspundere am luat-o eu asupra mea. În primul rând cu osârdie mi-a fost în minte să dau un singur chip aspirației tuturor neamurilor către Dumnezeu. În al doilea rând mi-am pus în gând să înviorez și să întăresc din nou trupul atât de adânc rănit al întregii noastre lumi. Cu aceste două țeluri în față, priveam la întîiul cu ochiul cel nevăzut al gândului; la cel de al doilea am încercat să ajung prin puterea armelor - încredințat că dacă prin rugăciunile mele aș fi putut dobândi buna-înțelegere a tuturor slujitorilor lui Dumnezeu, și treburile statului ar fi putut da roade, schimbându-se la chip după dorința tuturor cuvioșilor".[41] Aceasta este destul de aproape de aprecierea făcută de Eusebiu de Cezareea meritelor împăratului în a sa "Viață a lui Constantin", prin care arăta penetrația comună și reciprocă a propagandei imperiale și a predicii creștine la acest punct. Devine limpede din cele citate că în aceea vreme Constantin începea să înțeleagă vechiul concept roman al "pietății" în termenii istoriei mântuirii creștine care a rezultat într-un monoteism strict. Aplicabilitatea principiului "do ut des" ("dă ca să ți se dea"), care stătea la baza pietății, era acum derivat din dezvoltarea progresivă a istoriei salvării creștine și de aici domnia lui Constantin sprijinită, întemeiată pe o fundație nouă.[42] Asemenea înțelegere între religie și stat nu mai putea tolera nici o discordie în problemele religioase și nici în pluralismul religios, fără o amenințare imediată a bunăstării societății. Ca atare, nu este o coincidență faptul că acest paralelism între monoteismul creștin și monarhie a condus și la represiuni mai puternice împotriva ereticilor și păgânismului. Ideea de progres este de aceea vitală pentru înțelegerea schimbării survenite sub Constantin. Revoluția constantineană, este adevărat, a fost o întoarcere în "U" în politica imperială deoarece Biserica Creștină, persecutată, a devenit în cele din urmă cea mai privilegiată religie. Și totuși, după opinia noastră, trebuie să ne delimităm de cei care fac afirmații radicale față de posibilitățile Bisericii Creștine din veacul al patrulea de a se încadra în ritmul vieții cotidiene de atunci, precum gânditorul german Gerhard Ruhbach care afirma: "Biserica nu a fost pregătită pentru schimbarea bruscă de sub Constantin; nu existau încă criterii la îndemană pentru a contura relația cu noul stat, care, totuși, era prietenoasă în privința Bisericii."[43] Nu exista nici un dubiu că revoluția constantiniană a fost o surpriză pentru Biserica Creștină. Ea nu era pregătită psihologic pentru schimbarea de la persecuție la promovarea ei în societatea romană. Reacția Bisericii Creștine a fost de ușurare, ba chiar de entuziasm. Ca urmare, cel puțin inițial Biserica

Creștină s-a alăturat deschis statului roman (după aceea, evident, bizantin). Pe de altă parte, totuși, în timpul veacului al treilea, Biserica Creștină, deja, elaborase criterii teologice, care erau acum la îndemână spre a fi folosite pentru o reevaluare a relației dintre biserică și stat. În această privință, deci, nu a fost o schimbare bruscă, ci mai degrabă o continuare a tradițiilor patristice ale Bisericii Creștine persecutate.[44] În trecere putem observa că rezultatul acestei treceri de la o perioadă istorică la o alta respinge, de asemenea, ipoteza că ideea de progres este în mod necesar rezultatul istoriei științei, în sensul că inovațiile științifice și tehnologice conduc la optimism în privința viitorului (perspectivei umane), pe când stagnarea tehnologică duce la pesimism.[45] Gânditorii patristici ai progresului nu numai ca nu sunt interesați în evoluțiile din domeniul tehnic și meșteșugăresc, ci în parte sunt chiar ostili acestora. Filosofia eusebiană vizavi de evoluția Imperiului Roman susținea optimismul istoric,[46] chiar dacă științele și tehnologia au stagnat în antichitatea târzie.

NOTE:

1) John B. Bury, "The Idea of Progress: an Inquiry into Its Origen and Growth", London, 1928.

2) Guillaume de Greef, "Le tranformisme social: essai sur le prgrès et regrès de sociétés", Paris, 1895.

3) Ludwig Edelstein, "The Idea of Progress in Clasical Antiquity", Baltimore, Maryland, 1967.

4) E.R. Dodds, art. "Progress in Classical Antiquity", în "Dictionary of History of Ideas", 1973, p. 623-633; v. și E.R. Dodds, "The Ancient Concept of Progress" în "The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief", Oxford, 1973, p. 1-25.

5) Wolfram Kinzig, "The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine", în "Studia Patristica", vol. XXIV (1991), Peeters Press, Leuven, 1993, p. 119-134.

6) Iezechiel, 36, 25-27.

7) Iremia, 32, 31-33.

8) Annie Jaubert, "La notion d'Alliance de l'Ere Chrétienne", în "Patristica Sorbonnensia", Paris, 1963, p. 209-249.

9) Conf. II Corinteni, 5, 6; v. și art. "Bapteme", în "D.E.C.A."... p. 332-338.

10) Conf. II Corinteni, 5, 17.

11) Art. "Eglise", în "D.E.C.A.", p. 773-783.

12) Art. "Apologistes" și "Apologetique", în "D.E.C.A."... p. 190-191.

13) Art. "Eglise", în "D.E.C.A."... p. 773-783.

14) "Ibidem".

15) Art. "Résurrection des morts", în "D.E.C.A."... p. 2165-2168.

16) I.G. Coman, "Patrologie", vol. II, E.I.B., București, 1985, p. 25-48.

17) Irineu, "Adversus haereses", Migne, P.G., 437-1224, 4, 38, 3. Cea mai bună ediție este considerată a fi aceea a lui A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau și Ch. Mercier, Irénée de Lyon, "Contre les hérésies, S.C., No 100, 2 vol., Cerf, Paris,1965.

18) Art. “Naissance”, în “D.E.C.A.”... p. 1701-1703.

19) Art. “Clement d'Alexandrie”, în “D.E.C.A... p. 499-503.

20) Art. “Origen”, în “D.E.C.A.”... p. 1828-1837.

21) Clement Alexandrinul, “Scrieri”, Part. a II-a, P.S.B. 5, “Stromatele”, trad., cuvânt înainte, note și indici de D. Fecioru, E.I.B., București, 1982.

22) “Ibidem”, 7, 11, 1, p. 481-482.

23) “Ibidem”, 6, 67, 1, p. 426.

24) “Ibidem”, 6, 159, 9, p. 471.

25) Conf. Romani 5, 14.

26) Conf. Romani 8, 3; Origen, “Comm. Rom.”, 5, 1, P.G.,14, 1017C-1018A.

27) Conf. I Corinteni 15, 24.

28) I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956, p. 62-70; de asemenea și “Apologeți de limbă latină”, P.S.B. 3, trad. Nicolae Chițescu (împreună cu note și indici), Eiodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, E.I.B., București, 1981, în “Tertulian”, p. 23-240.

29) Conf. Romani 6, 10; Evrei 7, 27.

30) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. II... în “Arnobiu de Sicca”, p. 173-180.

31) Art. “Apocalypse”,”Apocalyptique”și “Apocatastase”, în “D.E.C.A.”... p. 175-180.

32) Irineu, “Adversus haereses”... 5, 1, 3.

33) Origen, “Scrieri alese”, Part. a IV-a, P.S.B. 9, “Contra lui Celsius”, E.I.B., București, 1984, 4, 76, p. 295-296; v. și art. “Origène”, în “D.E.C.A.”... p.1828-1837.

34) Art. “Clément d'Alexandrie”, în “D.E.C.A.”, p. 499-503.

35) Eusebiu de Cezareea, “Scrieri”, Part. I, P.S.B. 13, trad., studiu, note, și comentarii de T.Bodogae, E.I.B., București, 1987, în “Istoria Bisericeasca”, 4, 26, 7: “... E drept că învățătura noastră s-a dezvoltat încă de mult printre barbari, apoi a crescut în sânul popoarelor tale pe vremea marelui împărat August, strămoșul tău, ajungând mai ales pe timpul Domniei tale o adevarată binefacere. Căci de atunci puterea romanilor a crescut în mărire și strălucire... ”

36) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III... p. 482-518.

37) G.W. Lampe, “Lexicon Oxford”... p. 944.

38) Eusebiu de Cezareea, “Scrieri”, Part. a II-a, P.S.B. 14, “Viața lui Constantin cel Mare”, trad. și note de Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, E.I.B., București, 1991.

39) Art. “Providence”, în “D.E.C.A.”... p. 2131-2133.

40) Art. “Eglise”, în “D.E.C.A.”... p. 773-783.

41) Eusebiu de Cezareea, “Viața lui Constantin” 2, 64-65.

42) Art. “Monade”, în “D.E.C.A.”... p. 1665-1666.

43) Gerhard Ruhbach, “Die politische Theologie des Eusebius von Caesarea”, în “Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende”, Darmstadt, 1976, p. 236-258.

44) Art. “Ancien” și “Nouveau”, în “D.E.C.A.”... p. 119-120.

45) Virginia Hunter, “Past and Process in Herodotus and Thucydides”, Princeton, N.J., 1982, p. 48, n. 53.

46) Art. “Philosophie et les Pères”, în “D.E.C.A.”... p. 2020-2021.

3.6. CONCEPȚIA CAPADOCIANĂ ASUPRA TIMPULUI

3.6.1. CREAȚIA ȘI TIMPUL AU O EXISTENȚĂ COMUNĂ

Doctrina creștină a creației este virtual asemănătoare, dacă nu chiar identică, cu cea a timpului și ambele au fost clasificate de Grigore de Nyssa. Este adevarat că ambele doctrine derivă din Biblie, din Noul Testament și din Vechiul Testament. Una din marile realizări ale studiului Bibliei a fost înlăturarea diferențelor în ceea ce privește înțelegerea creației existente între culturile greacă și orientală, pe de o parte, și în Geneză 1 și 2, pe de altă parte. Noțiunile despre creație și istorie întâlnite în Scripturi sunt diametral opuse cu cele promovate de curentele platonismului din perioada patristică. A susține adevărul esențial iudeo-creștin despre istorie și creație, din perspectiva timpului pe care ambele o presupun ar însemna să se nege însăși sistemul filosofic sau științific pe care, de multe ori, se bazează doctrina religiei creștine însăși. Ar însemna să se submineze însăși baza metafizică a creștinismului.[1]

Primul mare pericol pentru Biserica Creștină și pentru mărturiile Bibliei este reprezentat de afirmațiile avansate de gnosticism. Acesta s-a dovedit, de numeroase ori, a fi o exagerare sau o caricaturizare a platonismului. Pentru platonist, ca și pentru gnostic, lumea materială și temporală creată era o copie inferioară a lumii imateriale, necreate și eterne, nu mai mult, a ideii divine. Prima era genetică, deci subiect al nașterii și al morții, al schimbării și al timpului; cealaltă, cea agenetică sau imuabilă și eternă, este cea care exista pur și simplu, fiind fără început și fără sfârșit. Problema consta în a opta pentru crearea unei lumi genetice sau pentru timp, ca esență a ciclului naștere-moarte.[2]

3.6.2. PĂRINȚII BISERICII DIN SECOLUL AL TREILEA DESPRE PROBLEMA "CREAȚIEI"

Atât Irineu cât și Origen erau de părere că lumea genetică era inferioară și că într-o anumită măsură, era perfectibilă. Dar soluția lui Irineu - transformarea curentă a geneticului în agenetic - era extrem de discutabilă pentru filosoful platonist și academic, întrucât viza desființarea dualismului pe care se baza platonismul însuși.[3] Căci pentru platonistul care împărtășea credința creștină, după Origen, era esențial să se mențină independentă elementelor genetice și agenetice. Mai mult, Origen susținea că toate spiritele, cu excepția lui Dumnezeu-Tatăl însuși, au fost create și deci au o natură instabilă, chiar începutul lor fiind datorat "trecerii de la nimic la existența reală", la care aspect deja am făcut referiri. Numai Universul este co-etern cu Tatăl-Dumnezeu. Când Dumnezeu-Tatăl a creat totul, inclusiv Cuvântul, respectiv pe Fiul Său, el a avut un caracter gnostic, dualist - sufletele sau spiritele pierdute nu au fost o parte integrală a Cosmosului material-temporar sau trecut-. Concluzia finală, încheierea schemelor lui Origen și Irineu, constă în atingerea stării agenetice de către sufletele încoronate ale oamenilor.[4] Aceasta este faimoasa "Theosis" sau divinizarea omenirii. Desigur, sufletele fiind create, nu înseamnă că devin Dumnezeu sau vreun membru al Sf. Treimi, dar ele tind să se unească în jurul lui Dumnezeu. Diferența dintre Irineu și Origen sau, mai exact, între cele două tradiții pe care le reprezintă era aceea că la

primul mântuirea era mult mai substanțială, fizică, iar la al doilea mult mai intelectuală, spirituală. La primul mântuirea consta, de fapt, în atingerea unui statut impersonal, dobândirea nemuririi și a tuturor însușirilor aferente acesteia.[5] La celălalt mântuirea însemnă de fapt "gnosis", o întâlnire intelectuală și emoțională cu Dumnezeu, care să ducă la unirea intelectuală și afectivă cu El. Atât Origen cât și Plotin sunt de acord că sufletul sau spiritele sunt eterne, ele ratează sau părăsesc centrul agenetic și se reîntorc la El. Origen a eludat diferența dintre Tatăl agenetic și Fiul genetic și creat, tocmai pentru a eluda diferența dintre suflete sau spirite și întruparea (încarnarea) lor materială sau umană - oamenii aflați pe pământ într-un anumit timp, prin teoria sa a etern creatului genetic - un genetic care era ontologic și nu temporal, diferit de agenetic. Problema mântuirii era și la Irineu destul de complicată. Dacă Hristos a fost numai o creație temporară, El n-ar fi putut salva omenirea nici de păcat, nici de la moarte. Astfel spus, numai Dumnezeu putea asigura viața veșnică, numai Dumnezeul agenetic ar putea face ca ceva genetic să capete un statut similar cu cel agenetic. Dacă Hristos nu a fost etern și nu a lucrat etern pentru salvarea omenirii (cum susține Origen), El a fost numai o făptură temporară, genetică ce nu ar fi putut salva nimic, în sens divin. Răspunsul la această problemă esențială este acela că El a fost de aceeași esență cu Tatăl ("homoousios").[7]

Chestiunea reală și criza din secolul al patrulea era dacă Hristos sau Cuvântul era sau nu din aceeași substanță (esență) cu Tatăl, adică agenetic. Dacă devenirea eternă a Cuvântului este reală sau numai o credință populară.[8]

Ceea ce însă lega omul de timp era natura mântuirii, rolul lui Hristos în mântuirea oamenilor. Nimic în afară de Tatăl sau cel puțin Tatăl era agenetic, iar Fiul și Sf. Duh nu erau agenetici, idee ce era pe înțelesul patristic în veacul al treilea și chiar al patrulea. Fapt pentru care înțelesul creștin al timpului devine o problemă centrală. Aceasta rezultă și din faptul că termenul de "diastema"[9] definește intervalul ce măsoară mișcarea lucrurilor. După Metodiu, timpul, "diastema", este ceea ce deosebește creatura de existența divină: prima este temporală, cea de-a doua, nu. Metodiu din Olimp nu era filosof, ci un teolog profund: el a introdus distincția dintre timp și eternitate, numai pentru a apăra cea mai naivă combinație dintre doctrina lui Origen și cea a lui Irineu. Metodiu vedea omul ca un trup cu suflet care a greșit și care avea să redevină prin moarte și prin dorința lui Hristos la starea inițială.[10]

3.6.3. INFLUENȚA DECISIVĂ ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ A PĂRINȚILOR CAPADOCIENI ASUPRA ÎNȚELEGERII TIMPULUI ȘI CREAȚIEI - ROLUL ESENTIAL AL SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA

Reprezentarea teologică și filosofică capadociană a provenit din grupul Origen-Irineu-Metodiu, dar a rezultat o mișcare cu caracter dualist, de apropiere față de Atanasie cel Mare. În urma Consiliului Ecumenic de la Alexandria, din 362, au avut loc două evenimente: unul a fost declanșarea transformării unora dintre arieni în doctrinari intransigenți, cunoscuți sub denumirea de "anti-homoiousians", transformare ce a dobândit o importanță practică decisivă, ca urmare a sprijinului acordat de către împăratul Constantin și de către episcopii

Antiohiei și ai Constantinopolului. Celălalt a fost repudierea de către Atanasie și sprijinitorii săi a stângiștilor, adepții lui Marcellus și Apollinaius. Evoluția ce s-a petrecut între Consiliul Ecumenic de la Niceea (325) și cel de la Constantinopol (381) a dus la acceptatrea formulei corecte că Sfânta Treime este de esență unică, dar are trei ipostaze. Grigore de Nyssa este singurul care a dezvoltat implicațiile filosofice și teologice ale argumentului potrivit căruia termenul "ageneto"[11] era corespunzător cu adevarat numai în ceea ce privește natura singulară, unică a Tatălui, natura divină, "fără început și fără sfârșit".[12]

Problema principală era dacă o creatură ar putea sau nu să-l înțeleagă pe Creatorul său. Răspunsul definitiv al Sfântului Vasile cel Mare și al Sfântului Grigore de Nazianz - formulat în termeni metafizici reali numai de către Grigore de Nyssa - a fost că orice creatură este prevenită asupra naturii sale de către Înțeleptul său Creator-Dumnezeu. Prin natura sa, creatura este esențial limitată de granița pe care el, cel creat nu o poate depăși. El, cel creat,[13] este temporal, cunoaște o "diastema" și toate limitările ce derivă, așa că nu va cunoaște niciodată natura divină. Cu alte cuvinte omul este finit, iar Dumnezeu este infinit. Dar infinitatea lui Dumnezeu nu constă în serii aristotelice sau infinite, nu este ceva care să poată fi înțeles sau explicat. Este o infinitate închisă înțelegerii de către "diastema" sau creatura finită. Cu alte cuvinte, este un fapt că omul este temporal, "diastemic", pe când "Dumnezeu este etern" sau "a-diastemic". De aici rezultă relația intrinsecă dintre finit și infinit, dintre genetic și agenetic, dintre creatură și Creator. Așadar, natura nelimitată, atotcuprinzatoare a lui Dumnezeu este inaccesibilă înțelegerii creaturii ce are o natură esențialmente temporală. Tocmai datorită faptului că el, cel creat, are o natură temporală încorsetată de "diastema", interval sau limită - este opus prin natura sa finita infinității divine, care nu are sfârșit sau punct de oprire. Acest proces nu poate fi însă înțeles sau perceput intelectual. Este, de fapt, un mister, ceva ce este dincolo de înțelegere, condiționat însă, de facto, de infinitatea lui Dumnezeu. Ceea ce noi știm sau înțelegem este nu sensul naturii actuale a lui Dumnezeu, ci numai cel al activităților Lui fără de sfârșit. Dar chiar dincolo și alături de o astfel de înțelegere este o confruntare mult mai misteroasă, între limitat și nelimitat, între diastemic și adiastemic.[14]

Aspectul esențial este astfel evident: prin precizarea caracterului "adiastemic", infinit al lui Dumnezeu. Grigore de Nyssa reușește să depășească platonismul naiv al lui Eunomius, prin viziunea sa reducționistă și creativă despre Hristos și a depășit în același timp, viziunile preconcepute despre mântuire, respectiv conceperea acesteia ca o simplă dobândire a caracterului agenetic sau mântuirea concepută ca o unire cu Dumnezeu, ca în doctrina platonist-origenistă. Prin această concepție, Biserica Creștină avea o doctrină care dădea sens dihotomiei genetic-agenetic a platonismului, ca și celei Creator-creatură din Biblie. Era aici adevărata unitate dintre gândirea platonistă și cea creștină. Ceea ce a fost adesea greșit înțeles sau cel puțin subapreciat este conexiunea dintre doctrina Treimii în Unitate - Dumnezeu triplu și unic - și doctrina sau concepția despre mântuire.[15]

Teoria timpului a lui Grigore de Nyssa include toate creaturile - "geneta" - nu numai pe om și în același timp o teorie ce extinde timpul - "diastema" - la o perioadă foarte departe de durata materială sau cosmică, a Universului vizibil. În

unele locuri Grigore de Nyssa pare să accepte ființele imateriale, în special îngerii, ca o formă "adiastemică" reală și nu radical deosebită de dumnezeirea agenetică însuși. În altele el face o distincție foarte clară între acestea dar, în general, este corect să se arate că el privea "diastema" sau intervalul de timp ca o caracteristică a tuturor creaturilor. Aceasta este considerată ca o diferență dintre ființele materiale și cele imateriale. Spre deosebire de Dumnezeu, care vede totul, care nu are trecut, prezent sau viitor, nu este limitat în timp, creatura angelică sau spirituală este prinsă într-un progres liniar - "un progres cu sens unic"- care constă în depășirea trecutului spre un prezent mai bun sau mai măreț. Limitele care îi țin sunt cele ale timpului și ale spațiului pământean, care le îmbină mișcarea liberă spre Bine.[16] De remarcat că Grigore de Nyssa spre deosebire de Metodiu de Olimp, nu concepe spiritele create ca având posibiltatea să atingă o libertate similară cu cea a lui Dumnezeu față de intervalul temporal, o eternitate fără trecut, prezent sau viitor.[17]

"Diastema" angelică nu este "diastema" umană, dar este totuși un fapt temporal. Acesta este timpul. Numai Dumnezeu este "adiastemic" sau etern. Sau, cu alte cuvinte, "diastema" este semnul distinctiv al tuturor creaturilor. Toate, într-un anumit sens, privesc spre viitor. Toate, într-un anumit fel, reține în memorie trecutul, chiar și dacă numai în contrast cu gloria trecută și pierdută în perspectiva celei prezente și viitoare.[18]

Optimismul lui Grigore de Nyssa în ceea ce privește creaturile angelice, spirituale, este vizibil în opinia lui că acestea sunt ferite esențial de păcat și greșeală în mersul lor neabătut spre progres, spre Bine. La Grigore de Nyssa, opțiunea creaturii este între a înainta spre Bine, în mod perpetuu, și înaintarea spre neant.[19] Spiritul care înaintează și se învârte în jurul Binelui nu va avea obstacole în drumul său, pe când cel care va merge în sens opus va atinge limita extremă, cea a iadului, de unde fiind o creatură în continuă mișcare sau "diastemică" se va întoarce și va porni din nou spre Bine.[20]

Schema lui Grigore de Nyssa este în esență optimistă: înaintarea Binelui este nelimitată; Răul nu este altceva, pentru un spirit care, să zicem, se mișcă într-un sens rău, decât un punct de la care el se întoarce spre Bine. Deci "diastema" este, într-un sens, un principiu al mișcării neîncetate spre Bine, iar în altul, o limită a iadului, intervalul cuprins între primul păcat sau greșeală și mântuirea finală și completă a tuturor.[21] Trebuie admis că această teologie este o teologie relativ optimistă, care nu conține un iad sau infern permanent, care să se păstreze până la revenirea totală a tuturor. Totuși este greu de înțeles, din această viziune teologică, natura păcatului angelic. Prin sursa și caracterul său, păcatul angelic este diferit de cel uman, dar Grigore de Nyssa consideră că, în timp, orice păcat angelic ar fi imposibil sau contrar naturii îngerilor. Este evident că posibilitatea îngerilor de a păcătui, de a schimba direcția dinspre Bine spre Rău este o caracteristică esențială a creației - "diastema" sau "diastasis" - din sistemul lui Grigore de Nyssa. De aici derivă un alt element major al sistemului său. Observăm că Grigore de Nyssa, urmat de adepții săi capadocieni, a elaborat o teorie pozitivă a creației și timpului,[22] teorie constituită pe diferența dintre genetic și agenetic și nu pe interconvertibilitatea lor. Aceasta ar fi putut căpăta însă un caracter mecanic, fără suflet, care nu ar ține seama de libertatea spirituală sau de personalitatea angelică

și umană. A fi liber înseamnă, în esență, a alege între Bine și Rău. Aceasta pentru că fără o reală capacitate de alegere nu există libertate, deci nici imagine divină. Ceea ce caracterizează "diastema" însă nu este simpla mișcare într-un anumit interval, un interval ce separă spiritul de eternitate, ci o experiență a libertății. Desigur, Dumnezeu este liber și fără păcat: aceasta este Natura Sa Divină. Dar nici o creatură nu a atins această stare și nici nu ar putea să o atingă, căci "diastema" o limitează și o obligă să aleagă parțial în ignoranță. Ea este ignorantă deoarece, spre deosebire de Dumnezeu, ea nu poate cunoaște trecutul, prezentul și viitorul în simultaneitatea lor eternă, deci nu poate evita "diastema". Grigore de Nyssa nu consideră sfârșitul creaturii ca o pedeapsă pentru pacate, ci ca o înaintare a creaturii spre "apokatastasis", o înaintare perpetuă spre Dumnezeu. "Diastema" va continua să existe, iar ignoranța esențială în legatură cu ea nu va mai fi o cauză pentru păcat.[23]

Trebuie înțeles că atunci când Dumnezeu l-a creat pe om, a fost creat un ansamblu suflet-trup, subiect al pasiunii, mai ales al pasiunii sexuale, confruntat cu perspectiva inevitabilă a morții. Oarecum s-a putut ca o ființă creată după chipul divinității să fie creată cu sex, cu limite și tentații severe cum este corpul uman natural? Răspunsul lui Grigore de Nyssa, destul de controversat, este faimoasa teorie a creației deformate sau a unei creații intenționate, quasi-angelică, căruia i-a fost substituită creația umană cu sex, pentru că Dumnezeu știa că prima care va păcătui sau va greși își va pierde capacitatea inițială, "angelică" de reproducere. Grigore de Nyssa respinge concepția lui Origen, potrivit căreia existența corporală, vizibilă este numai o pedeapsă pentru spiritele păcătoase, deoarece a crea ceva negativ în loc de ceva pozitiv, spune el, ar fi contrar naturii lui Dumnezeu, bunătății Lui. Desigur, păcatul a existat. A existat și păcatul spiritual, nu în sensul celui uman, ci ca o cauză a acestuia. Problema era să-l reducă sau să se prevadă modalitățile de depășire.[24]

Cele prezentate sunt numai o latură a problemei, căci mai rămâne chestiunea libertății, cum să fie educat spiritul liber pentru a face o alegere corectă. Dumnezeu care este etern sau "adiastemic" a prevăzut că problema nu s-ar pune numai pentru creaturile spirituale sau asexuate, lipsite de pasiuni. În cauză era sigur păcatul spiritual, nu senzual sau pasional (carnal). După Grigore de Nyssa, Dumnezeu a prevăzut ca întreaga creație să fie ca o unitate și toate speciile și genurile ca niște componente ale acesteia, în interiorul ei. Omenirea însăși era o entitate definită, formată dintr-un anumit număr ideal de suflete; dar păcatul a alterat idealul.[25] Însăși libertatea spiritului, neasemănarea lui cu natura divină, i-a dat puterea de a respinge idealul și astfel și-a pierdut statutul ideal, inclusiv metoda ideală de reproducere, deci de a atinge numărul ideal de membri. Mai mult, recunoscând aceasta, Dumnezeu recunoaște că nu se poate limita numai la o "diastemă" angelică; El a trebuit să creeze o nouă "diastemă", un interval limitat, "cu sfârșit și cu început precis".[26] Aceasta este caracterizat prin sex, prin metoda sexuală lentă de reproducere, față de cea rapidă a îngerilor. Dar nu numai sexul este cel care contează în "diastema" limitată a istoriei umane. Această istorie înseamnă și timpul necesar pentru educarea omului în ceea ce privește mersul lui de la libertatea plină de păcat spre libertatea ideală, pentru"recrearea" lui morală. Grigore de Nyssa prezintă acest aspect istoric și moral așa cum am dori noi astăzi:

autorul patristic nu vedea "istorismul" Scripturii așa cum este astăzi receptat și înțeles.[27]

Există de fapt două "diastema"- una ce corespunde mișcării continue, normale, a spiritelor angelice sau imateriale spre Dumnezeu; cealaltă corespunde intervalului determinat de păcat, atât angelic cât și uman. Prin conectarea creaturii umane actuale cu o creatură angelică sau quasi-angelică potențială, dar nerealizată, Grigore de Nyssa cuplează, de fapt "diastema" angelică și umană într-una singură, superioară. Dar distincția dintre "diastema" ideală sau a Binelui, cu viitorul ei nelimitat și trecutul necunoscut și creatura limitată, determinată de un început și nu sfârșit, rămâne destul de clară. Diferența este generată de păcat, atât angelic, cât și uman. În concepția lui Grigore de Nyssa există o "diastema" specială a păcatului, care începe de la Adam și Eva și va ține până la "restaurarea generală" ("apokatastasis"), după care va rămâne numai "diastema" angelică, "diastema progresului" intelectual și infinit.[28]

Doctrina lui Grigore de Nyssa este o dezvoltare a dualismului platonician dintre existența imaterială sau spirituală și cea materială sau pământeană. Mai exact, "diastema" optimistă a progresului spiritual nu este pe deplin acomodată cu doctrina păcatului și cea a libertății.[29]

Oricum, este clar că această concepție despre păcat determină concepția lui Grigore de Nyssa despre timp. În opera sa, el încearcă să reconcilieze acțiunea eternă, atemporală, cu temporalitatea naturii. Dumnezeu gândește natura ca un întreg perfect: a gândit actualul Univers ca dezvoltându-se în timp. Dar această concepție stoică, esențială este pusă de acord cu libertatea și cu păcatul, deci cu timpul. Gândirea lui, ca a tuturor predecesorilor săi greci, că timpul era doar distinctiv - caracteristică a omului material și păcătos - și totodata gândirea privind mântuirea, ca abolire a timpului, fac ca el să considere timpul ca fiind un avantaj, nu un cadou divin, în sensul înaintării continue spre Dumnezeu. În alt sens, el gândește timpul -"diastema"- ca o instabilitate periculoasă. Dar această instabilitate înseamnă de fapt libertate. Spiritul putea să aleagă între două utilizări ale timpului. Însuși faptul că el putea să aleagă și că uneori alegea răul era generat, parțial, de înțelegerea sa - diferită de înțelegerea divină - care era limitată, incapabilă să ia în considerare cele trei dimensiuni ale timpului - trecutul, prezentul și viitorul - în simultaneitatea lor eternă.[30]

După opinia unor exegeți ai gândirii patristice, concepția despre timp a lui Grigore de Nyssa este cea mai satisfăcătoare dintre toate concepțiile părinților bisericești creștini din primele secole. Desigur, este deficitară în comparație cu analiza realistă, penetrantă a lui Augustin despre libertatea umană, dar este net superioară definițiilor lui Augustin privind creația și timpul. Augustin nu a negat niciodată doctrina biblică, creștină a creației. El a emis faimoasa sa noțiune despre timp ca o "destindere a sufletului" ("distensio animae") față de "diastema" descrisă de Sf. Vasile cel Mare. Cu alte cuvinte, Augustin nu a acceptat niciodată aprecierea pozitivă a creației și a timpului pe care o găsim la părinții patristici capadocieni și mai ales la Grigore de Nyssa.[31]

Se poate spune că Grigore de Nyssa a fost primul dintre Părinții și Scriitorii Bisericești care a spus că geneticul, temporalul era partea planului divin care era însuși Binele. Logica lui Eunomius l-a facut, ca și pe alți capadocieni să accepte

incomprehensibilitatea divină. Dar el leagă aceasta și cu eternitatea divină, ceea ce predecesorii săi nu au facut: toți, ca și Metodiu din Olimp, au gândit timpul ca derivând din eternitate, au gândit mântuirea ca momentul de la care timpul se reia.

NOTE:

1) B. Otis, "Gregory de Nyssa and the Cappadocian Conception of Time", în "Studia Patristica", vol. XIV, Part. a III-a, ed. Elizabeth A. Livingstone, Akad. Verlag Berlin, Oxford, 1976, p. 327; despre influența platonismului în primele patru secole patristice v. și art. "Platonisme et les Pères", în "D.E.C.A.",... p. 2047-2074.

2) V. și explicațiile lui Mircea Eliade, "Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere", Trad. de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Științifică, București,1991, în subcap. "Regenerarea continuă a timpului", p. 61-73.

3) E.L. Allen, "From Plato to Nietzsche", New York, Fawcett Premier Book, 1966, în part. I: "Plato", cap. VI: "Origins", p. 23-25.

4) Ioan G. Coman, "Patrologie", vol. II, E.I.B., București,1985, în subcap. "Cosmologie și antropologie", p. 348-353.

5) "Ibidem", în spațiul dedicat Sf. Irineu, vezi subcap. "Cosmologie și antropologie", p. 35-39.

6) Grigore Tăușan, "Filosofia lui Plotin", Editura Agora, Iași, 1993, p. 189-221.

7) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 333.

8) "Ibidem", p. 334.

9) G.W.H. Lampe, "Lexicon Oxford"... p. 360.

10) Sf. Grigore Taumaturgul și Metodiu de Olimp, "Scrieri", P.S.B. 10, E.I.B., București, 1984, în "Aglaofon sau Despre înviere", p. 121-136.

11) G.W.H. Lampe, "Lexicon Oxford"... p. 16.

12) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 338.

13) Art. "Création", în "D.E.C.A., p. 583-588.

14) "Ibidem", p. 339-341.

15) "Ibidem", p. 341-342.

16) Sf. Grigore de Nyssa, "Scrieri", Part. I, P.S.B. 29, E.I.B., București, 1982, în "Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor", trad. și note de Dumitru Stăniloae, p. 229, n. 173, în care se explică astfel Binele: "Dând lui Dumnezeu numirea de Unul, Sfântul Grigore arată o cunoaștere a filosofiei neoplatonice. Dar Unul cugetat de el nu e o esență impersonală, nici o esență în continuitate în lumea noastră, ca fundament al ei, ci Dumnezeu Cel întreit în Persoane și transcendent creațiunii, comunicându-se ei numai prin har; datorită voii Lui. Aceste trei Persoane sunt așa de unite, că Dumnezeu poate fi numit totdeauna Unul. Cel ce privește neîncetat numai la Unul, își ridică mintea din împărțirea produsă în ea de privirea la cele multe. O dezvoltare a acestei idei avem în scrierea lui Calist Catafygiotul, în "Filoc. rom." vol. VIII. Cel ce privește numai la Unul privește numai la bine. Căci e propriu binelui să unifice mintea și să unifice pe om cu toți și cu toate în Cel ce este izvorul tuturor. Numai răul e dezbinat. Binele e într-o

desăvârșită unitate. Câtă vreme răul dezbină, binele unește. De aceea Sf. Grigore identifică Unul cu binele."

17) "Ibidem", în "Despre viața lui Moise", trad. de Ion Buga, note de Dumitru Stăniloae, p. 78 (inclusiv n. 55, 56).

18) "Ibidem", în "Cântarea Cântărilor"... Omilia a XV-a, p. 313-330.

19) Jérome Gaith, "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", Paris, J. Vrin, 1953, în subcap. "Béatitude ou désespoir", p. 203-206.

20) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 346.

21) Hans Urs von Balthasar, "Mic discurs despre iad", Editura Anastasia, București, 1994, p. 63-75.

22) Art. "Temps", în "D.E.C.A."... p. 2383-2384.

23) Jérome Gaith, "La conception"..., în cap. V: "Liberté et péché. L'expérience du mal", subcap. "Le sens du péché. L'expérience du mal", p. 103-111.

24) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 349-350.

25) Jérome Gaith, "La conception"..., subcap.: "Le péché originel", p. 104-117.

26) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 351.

27) "Ibidem".

28) Jérome Gaith, "La conception"... cap. VII: "La liberté retrouvée", subcap. III: "L'apocatastase: Liberté de l'humanité intégrale retouvée", p. 187-195.

29) Numai virtutea poate vindeca omul de păcat, de a-i impulsiona optimismul spre a savura binele, de a-l direcționa pe acesta spre un progres spiritual. Mai mult, în acest context, Dumitru Stăniloae precizează că: "Virtutea ca bine în curs de înfăptuire prin persoană, nu are deci ea hotar. Ea n-are alt hotar decât oprirea din virtute, sau trecerea la rău. Unde sfârșește virtutea, începe răutatea sau păcatul. Din virtute nu te poți opri fără să te împaci cu un amestec al răului în ea. Virtutea are în sine mișcarea înainte, în ea însăși. Ea se menține prin mișcare. Când se oprește la o margine, trece la împăcarea cu un anumit grad al răului. Virtutea care se împacă cu mărginirea nu mai e virtute curată. Dacă e deci firesc omului să împlinească binele, dacă în aceasta "se simte bine", aceasta arată că omul e făcut pentru o existență nesfârșită, ca să poată să-și împlinească la nesfârșit dorința lui spre mai bine, dorința care nu încetează niciodată. Omul este destinat prin aceasta, prin firea lui, infinitului și veșniciei. Persoana umană nu isprăvește niciodată de a se desăvârși. Ea nu se împlinește propriu-zis niciodată, dar nu încetează de a dori o și mai mare împlinire prin bine". (Sf.Grigore de Nyssa, "Scrieri"..., n.3, p. 22).

30) Grigore de Nyssa oferă un sens explicit problemei înțelegerii timpului și a instabilității acestuia în afara legăturii omului cu Dumnezeu: "Celor ce primesc întocmai taina credinței noastre nu li se va părea poate neclar ceea ce spunem. Căci Unul este în toate, Care era și mai înainte de veacuri, dar Care S-a și născut în cele de pe urmă dintre veacuri, fără să aibă nevoie să Se nască în timp. Căci cum ar avea nevoie de naștere în timp Cel ce există dinainte de timpuri și de veacuri? Dar a primit, pentru noi, care prin lipsa de voință ne-am stricat ființa, să Se facă ca noi, ca sa aducă iarași la ființă (la existență) ceea ce ajunsese în afara

(existenței). Acesta este Dumnezeu, Unul născut, care cuprinzând în Sine totul, și-a fixat între (în) noi cortul Său" ("Ibidem", în "Despre viața lui Moise"... p. 78).

31) B. Ottis, "Gregory de Nyssa"... p. 353-356.

3.7. ROSTUL TIMPULUI PENTRU VEȘNICIE ȘI ETERNITATE ÎN "CORPUS AREOPAGITICUM" (SECOLELE V-VI)

3.7.1. IMPORTANȚA OPEREI SCRIITORULUI NECUNOSCUT DIN PATRISTICA CLASICĂ

Scrierile areopagitice reprezintă patru tratate de teologie mistică scrise de un autor numit Dionisie a cărui identitate este încă necunoscută pentru filosofia și teologia patristică de astăzi. Lucrările sale au apărut, probabil, în Siria, în secolele cinci și șase după Hristos cu următoarele titluri: "Numele divine", "Teologia mistică", "Ierarhia cerească", "Ierarhia bisericească", "Epistole" (zece scrieri cu caracter pastoral, dar și de teologie dogmatică).[1] Opera areopagitică a avut o influență covârșitoare asupra spiritualității și simbolismului Tainelor Bisericii, nu numai în Răsărit (în lumea bizantină), ci și în Apus, unde a fost tradusă de John Scot Eurigena. În "Numele divine", Dionisie Areopagitul dezvoltă teologia apofatică, utilizând limbajul filosofic neoplatonic. Astfel, Dumnezeu este "supra-esență", treime și monadă, dincolo de orice cunoaștere, transcendență. Dumnezeu reprezintă însăși transcendența absolută, dar totodată, cauza, realitatea omniprezentă și omnilucrătoare. Autorul areopagit prezintă două distincții, sau manifestări în Dumnezeu: o mișcare descendentă, altfel spus "ieșirile" în exteriorul esenței Sale, procesiunile "din afara" sau puterile (sau "numele") prin care Dumnezeu Se lasă împărtășibil, aceasta pe de o parte; pe de altă parte, o mișcare ascendentă, prin extaz ("ec-staz"), astfel spus întâlnirea personală cu Dumnezeu, pentru a atinge analogia (sau starea de imitare). În "Teologia mistică", Dionisie Areopagitul arată în ce fel cunoașterea lui Dumnezeu nu constituie un proces natural, ci un proces ce implică inițiere prin simboluri. Pentru autorul tratatului areopagitic tainele sunt simboluri și rituri de inițiere, fapt remarcabil înfățișat în "Ierarhia bisericească".[2]

3.7.2. NOUTĂȚILE ADUSE ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ DE DIONISIE AREOPAGITUL

Dionisie Areopagitul a lăsat posterității, pe care a influențat-o extrem de pronunțat, caracterizarea ierarhiei cerești, sub forma a nouă cete îngerești în trei triade; iar ierarhia bisericească în două triade (ierarhii-episcopi, preoții și diaconii, pe de o parte, și călugării, poporul și catehumenii, pe de altă parte). Dionisie este de părere că întregul Univers, văzut și nevăzut, este subordonat unei ordini sacre, care este în afara spațiului și timpului, care acordă locul pe care-l merită, după gradul lor de perfecțiune, tuturor ființelor destinate îndumnezeirii, pe de o parte, îngerii, pe de altă parte, reprezentanții (membrii) Bisericii Creștine. Ansamblul este determinat de o mișcare, de o mișcare flux și reflux, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, printr-un proces descendent, apoi ascendent: pentru ființa umană, întruparea, după aceea convertirea și îndumnezeirea. Orice definiție a lui Dumnezeu ar reprezenta o delimitare a trancendentului nemărginit, o lămurire a iubirii desăvârșite pe care Dionisie o consideră o "forță motrice", o modalitate de

manifestare și de recunoaștere a Lui: cerc etern, care își are originea în Bine și se reîntoarce în Bine.[3]

Dionisie Areopagitul, considerat în istoria de specialitate, ca părinte al teologiei mistice medievale, la fel de misterios pe cât de genial, a servit drept îndrumător tuturor inițiatilor mistici, care găseau în opera sa reflectarea și explicația propriilor experiențe.[4]

Doctrina creștină a creației este virtual identică cu doctrina creștină a timpului, ambele fiind explicate pentru prima oară, într-un mod închegat, de către Grigore de Nyssa. Ambele doctrine derivă, într-adevăr, din Biblie. Mai corect spus, Biblia nu accentuează continuitatea abstractă a timpului, așa cum o fac științele, în ansamblul lor, ci conținutul dat de Dumnezeu anumitor momente ale istoriei (scopul lui Dumnezeu). Această concepție despre timp este "liniară", spre deosebire de concepția ciclității timpului, comună lumii vechi. Totul se mișcă spre o împlinire (desăvîrșire), lucrările nu se mai întorc din punctul de unde au început. Concepția biblică despre timpul liniar (cronos), deseori reflectată în "Corpus Areopagiticum", nu trebuie să sugereze că istoria curge într-o inevitabilă succesiune de evenimente. Biblia accentuează "timpurile", în anumite evenimente extrem de importante pentru umanitate, adică punctele aflate pe linia istoriei umanității în care însuși Dumnezeu face să înaintăm scopurile sale în lume (istorie).[5]

3.7.3. ÎNȚELEGEREA ROSTULUI TIMPULUI PRINTR-O TEOLOGIE APOFATICĂ

Autorul "Corpus Areopagiticum"-ului insistă asupra noțiunilor despre timp, veșnicie și eternitate (doctrina creștină despre timp), în special, în capitolele IV și X din "Numele divine", capitolul VII din "Ierarhia bisericească" și "Scrisoarea" ("Epistola") a VII-a.

Raportarea vieții îngerești la viața umană, și invers, îl obligă pe Dionisie Areopagitul să caracterizeze problematica timpului. După autor, pentru a afla adevărata cunoaștere angelică trebuie aboliți timpul și spațiul.[6] Noi nu avem un prejudiciu pentru a insinua că timpul uman este abolit în conștiința îngerească. Dacă timpul este menținut în cunoștința angelică, nu se află alături de noțiunea de spațiu, de care pare indivizibil? Aceste importante întrebări Dionisie Areopagitul le pune în dese rânduri, soluționarea lor făcându-se, în special, în "Numele divine" cu suficiente elemente.[7] Dionisie va apela la noțiunea de timp pentru a explica maniera de manifestare umană. Acest timp (cronos) comportă mai multe caracteristici absolut incomparabile cu spiritualitatea îngerilor: nașterea, corupția, alterarea, schimbarea naturii. Timpul este inseparabil de noțiunea de spațiu, după care el este măsurat prin mișcările aștrilor care fixează orele, zilele și nopțile, lunile și sezoanele.[8] Și cum revoluțiile aștrilor sunt ciclice și reîncep la intervale regulate, noțiunea de timp va fi ciclică și, de asemenea, reprizele și retururile sale vor reflecta exact mișcările cerului.[9] Pentru îngeri, acest termen cronos nu este convenient, în schimbul celui de aion. Aion, înțeles strict și prin opoziție cu timpul, corespunde eternității. Propriu lui aion este de a aparține unui principiu etern, de o ființă imuabilă și de a măsura universalitatea ființei.[10] Aceste trăsături situează aion în afara ființelor umane, în viața cealaltă, în devenirea noastră

spațio-temporală, pe care Dionisie o îmbrățișează descriind-o cu multă râvnă. Acestea îl situează pe om în "viața de apoi" și în afara esențelor îngerești.[11] Aion, în sens întregit, ne arată deci că Dumnezeu este singur etern, singur imuabil și singur perfect. Și totuși în capitolul al V-lea al "Numelor divine", îngerii sunt desemnați aionioi. Aceasta este la marginea sensului strict, aplicabil lui Dumnezeu singur, termenul putând să se extindă și ființelor umane care se mântuiesc (salvează). În acest caz acesta desemnează pe cei care sunt mai aproape de principiul divin, când totalitatea timpului uman prin cele două limite extreme debutează în eternitate. Astfel, oamenii participă la acest aion, când moartea îi eliberează de limitele sale caracteristice timp-spațiu. Atunci oamenii sunt egali îngerilor, fiii lui Dumnezeu și fiii Învierii. Acest statut, nou pentru oameni, îi va situa pe aceștia într-o zonă intermediară, între lumea schimbării, nașterii și corupției, și lumea purei eternități divine. Oamenii vor participa într-o veritabilă măsură cu îngerii la trăirea veșniciei. Prin această postură Dionisie Areopagitul califică aspectul duratei cu o posibilă eternitate temporală, la care îngerii nu au acces dintr-un aion (eon) anterior creației ființei umane. Dar, precizează Dionisie, încă această eternitate temporală sau timp eternizat (aionios cronos) poate fi asimilat (ă) eternității divine, care o depășește, o copleșește și o creează.[12] Timpul îngerilor comportă o noțiune de adevarată durată spirituală, fapt care permite inteligențelor cerești un adevărat progres al iluminării. Iluminarea și îndumnezeirea în timpul nostru, exclude toată materialitatea și toată ideea de spațiu, cele două caracteristici fiind incompatibile cu știința îngerească (cu știința spirituală a inteligențelor cerești). Astfel, știința îngerească transcende spațiul nostru și timpul nostru. Ea scapă de multiciplitatea simbolurilor și de dispersia discursului. Progresul său este total interior și total spiritual.[13]

Scriptura, arată în mai multe rânduri Dionisie Areopagitul, ne arată nu numai despre importanța generației eterne a Fiului lui Dumnezeu (la care vom reveni pe larg într-un alt capitol), dar și despre nașterea Sa în timp și întruparea Sa mântuitoare.[14] Prin descoperirea Scripturii oamenii sunt inițiați de misterele inteligențelor îngerești, aceștia cunoscând că timpul "cerului" nu este cu nimic comun cu cel al imperfecțiunii umane, fără ca a lor quasi-eternitate să fie totuși ca cea a lui Dumnezeu; că știința lor nu este, ca cea umană, fragmentară și succesivă; că ordinele lor, în fine, sunt dispuse după legi riguroase și fixe.

Revenind la eternitatea temporală (en cronos aion), la care se referă Dionisie Areopagitul nu de puține ori, sau la timpul etern (aionios cronos), trebuie să menționam că sufletele (în viziunea neoplatonică)[15] sau lumea angelică (îngerească) a lui Dionisie Areopagitul este supusă unei adevărate durate care, scutită de condițiile materiale din cunoașterea umană, lasă a subzista mereu disponibilități de progres în iluminarea divină.[16] Știința ierarhiei umane este subordonată noțiunilor de spațiu și de timp spațializat. Materialitatea simbolurilor și fragmentarea discursului în timp sunt pentru Dionisie ca și pentru emulii săi neoplatonici, mijloace de a pune pe Unul la "ușa" inteligențelor noastre limitate: inexprimabilul este exprimat celui care scapă de toată forma sensibilă, eternul intrând în timp. Prin această condescendență, Transcendentul devine accesibil oamenilor, dar cu condiția că, într-un moment invers, inteligențele umane se convertesc, înălțându-se în planul spațio-temporal al cunoașterii discursive, la

contemplarea pur inteligibilă și la uniunea perfectă.[17] În acest sens, Dumitru Stăniloae face o comparație deosebită a îndumnezeirii omului (trecerii în "timpul lui Dumnezeu") cu "spirala suitoare" a bisericilor oltenești: " Stâlpii porților oltene au formă de spirală suitoare. Cele două turnuri din față ale mănăstirii de la Curtea de Argeș reproduc acest motiv al spiralei suitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului VI al erei noastre de scriitorul anonim bizantin, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălțare fără sfârșit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare și desăvârșire, se întorc la un nivel mai înalt, la o purificare, iluminare și desăvârșire. Purificarea înseamnă renunțarea la tot ciclul anterior, la iluminarea și desăvârșirea de mai înainte. E o golire de ele ca de niște conținuturi depășite, sau readunarea spiritului în sine însuși pentru lansarea spre o nouă iluminare și desăvârșire, sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare și desăvârșire. Căci spiritul aflat în legătură cu realitatea indefinită nu se epuizează niciodată."[18]

Aceste dezvoltări caracteristice asupra ordinei proporționate dimensiunilor mutabilității nu se găsesc la Dionisie Areopagitul. Dar se întâlnește, puternic afirmată, ideea că Dumnezeu excede credința mișcării locale a naturii corporale și că mișcarea temporală este proprie inteligenței și sufletului.[19] Cât privește opinia asupra raporturilor dintre condiția îngerească și ideea de mutabilitate, analizele lui Dionisie se apropie aproape egal de cele ale lui Augustin, dar oferă mai multă cercetare și subtilitate în interpretare. Mișcarea spațială, consideră autorul patristic anonim, este indiscutabil scutită îngerilor, supunerii în timpul spațializat, care este cronos-ul uman și cosmic; mijlocul lor va fi mai mult aion-ul etern, care se distinge de cronos puțin la maniera duratei bergsoniene care se opune timpului ceasornicului.[20] Cu toate acestea, a vorbi strict, aion-ul este rezervat în totalitate lui Dumnezeu, în mutabilitatea proprie îngerilor, indestructibilă și fără sfârșit. Iar condiția îngerească rămâne o ambiguitate între timp și eternitate, pe care Dionisie o califică o eternitate temporală sau timp etern.[21] Se evidențiază că reprezentarea lui Dionisie asupra lumii îngerești este supusă mutabilității unei durate interioare, dar sustrasă schimbării spațiale, la fel spațio-temporalului, fapt care-l apropie puțin mai mult de concepția lui Augustin prezentată în Cartea a XII-a a "Confesiunilor" sale.[22]

După opinia unui cercetător român, Cicerone Iordăchescu, supra-esența și non-existența fiind mai presus de existență, sunt mai presus de timp și supra-temporalitate (veșnicie). Lumea celor existente trăiește în supra-esență, ca ceva nespecificat, iar procesul de creație iese în evidență din nimic ("ex nihilo") și din întuneric la lumină.[23] Acest proces al lumii începe, după Dionisie Areopagitul, cu natura solidă (existența), dezvoltându-se treptat la o existență mult mai delicată și mai subtila care îl cuprinde și pe om. Oamenii, ca ființe aparte, sunt creați în timp. Oricare lucru din lume are două laturi ale existenței sale: una în afara ființei sale create, întoarsă spre originea din care a purces, spre supra-esență, în care toate sunt una, iar cealaltă înlăuntrul ființei create, unde lucrurile se deosebesc unele de altele.[24]

Viața dumnezeiască este o comuniune vie între Subiectele supreme, o plenitudine infinită și continuu prezentă, care nu este simțită ca nici o continuitate evidentă. Pentru că acolo unde este simțită trecerea se așteaptă viitorul. În viața

divină există un prezent fără o referire la trecut și la viitor, pentru că se trăiește pururea în plenitudine. Dumnezeu se află deasupra oricărui mod de existență determinată, fapt care demonstrează că nu deține în Sine vremelnicia.[25]

Capitolul al X-lea din "Nume divine", divizat și acesta în trei subcapitole, descrie Persoana lui Dumnezeu "Cel atotputernic și vechi de zile", pe de o parte, și problematica raportului veșnicie-timp, pe de altă parte. Acest capitol fiind cel mai evident și edificator pentru tema pe care ne străduim a o lămuri din întreaga operă areopagitică. Dumnezeu este caracterizat ca Cel mai bătrân, Cel mai vechi, considerându-se a fi infinit în toate. Dar totodată este și Cel mai tânăr, pentru că nu îmbătrânește nicicând și este scopul tuturor existențelor. Dumnezeu nu se adâncește în vârstă, pentru că este imobil, rămânând mereu în Sine la fel. Dumnezeu este cel mai vârstnic că este începutul tuturor ce se mișcă, dar totodată și cel mai tânăr fiindcă este ținta neschimbată spre care toate se îndreaptă.[26] Astfel se poate afirma că Dumnezeu este nu numai etern, ci și veacul în care se mișcă, altfel spus, El se mișcă născându-le pe toate, dar rămâne în Sine imobil. Este identic cu Eternitatea în Sine, dar și cu timpul în Care se mobilizează și se transformă toate cele existente și veșnicia spre care se îndreaptă timpul făpturilor umane.[27] Dumnezeu fiind geneza celor ce sunt aduse la existență și susținute în mobilitate, mereu, El este și deasupra timpului și veșniciei. Dumnezeu sprijină, ființându-le pe cele care vor dura veșnic, dezvoltând timpul Său fundamentul în Care se mobilizează.[28]

Toate cele existente create contopesc în ele timpul și veșnicia, pentru că rămân și devin veșnice (tind spre eternitate) prin înaintarea permanentă a lui Dumnezeu, Cel etern prin El însuși. Divinitatea este pur eternă, sau dintotdeauna prin Sine. Veacul (aion-ul sau eon-ul) este un întreg al timpului, un timp cu o țintă ca sens; altfel spus este o întâlnire între eternitatea divină și timp.[29] Veacul este mai mult sau mai puțin timp având drept țintă (scop) eternitatea și este mai puțin sau mai mult copleșit de eternitatea lui Dumnezeu. Veacurile tuturor existențelor reprezintă întreguri temporale reflectate de Dumnezeu cu voia Sa, înainte de a le naște, sau care au primit ființă de la El, sau care s-au umplut de eternitatea divină după ce au fost create de Unul Dumnezeu.[30] Dumnezeu Logosul s-a născut mai înainte de toate veacurile. Dar pot exista și întreguri temporale precunoscute de Dumnezeu în trecerea lor sau care au ajuns la o finalitate care nu este atașată de Dumnezeu. Dar este posibil să se ajungă la o unitate cu Dumnezeu când dialogul cu Acesta este veșnic sau temporal sau tot mai veșnic, pe măsura sporirii dialogului. Paralel cu această stare, există monologul nesfârșit al omului cu sine însuși, sau falsul dialog cu lumea demonilor și dușmanii săi, considerat, nu de puține rânduri, de om supremul și veritabilul dialog.[31]

Lumea angelică (îngerească) este mai atașată veșniciei decât cea a oamenilor, fiindcă este în sens propriu și strict. Îngerii nu se dezvoltă cu timpul, în timp, ei nu sunt subordonați timpului. Ființele (făpturile) umane fiind suflete îmbrăcate în trupuri trecătoare și coruptibile, mai ales din cauza păcatului, au un mare atașament pentru temporalitate. Dar și făpturile umane sunt destinate să ajungă cu trupurile, ba chiar cu existența cu care sunt în relația temporală, în veșnicie. Dar la umplerea (împlinirea) timpului prin veșnicie, ființele umane și Universul material vor ajunge numai după Judecata lui Dumnezeu și Înviere.[32] Atunci toată

materia Universului cu care coexistă și cea a trupului, vor redeveni lumină, cum avea să devină dacă nu intervenea păcatul. Toată existența nu va mai poseda nici o opacitate și întunecime în relație cu Dumnezeu. Mai mult, Dumnezeu, izvorul luminii, sau al sensului fără sfârșit și al iubirii fără de margini, se va vedea și simți prin toată făptura umană și prin toată existența, făcându-se posibilă trăirea într-o unitate deplină cu Dumnezeu.[33] Pentru cei care au cultivat dezbinarea egoistă și discordia, Universul va deveni în totalitate întunecat. Și toate aceste făpturi, după opinia lui Dionisie Areopagitul, vor trăi și ele o incoruptibilitate în sensul că nu vor putea fi distruse de răutatea dintre ele, pentru că Dumnezeu nu-și neagă creația, chiar o lasă să se afle în raport de independență de El și în suferința dușmăniei și dezordinii.[34]

Împărăția lui Dumnezeu va avea o durată fără sfârșit ("în vecii vecilor"), va fi o Împărăție care va însemna apropierea maximă a lui Dumnezeu ca Împărat Tată și a Fiului ca Împărat Frate de oameni, și a oamenilor între ei. Aceasta pentru că prin Iisus Hristos, Dumnezeu a coborât și El la trăirea timpului și amintirea ei o va păstra transfigurată în veșnicie, mai bine zis în eternitatea în care a adunat tot ce s-a trăit ca drum spre veșnicie de oameni, dar și de Fiul lui Dumnezeu făcut și născut om.[35] Deși pomenește de răsplătirea celui drept odată cu Învierea făpturii umane, Pseudo-Areopagitul sugerează că este firesc să crezi că cei care au murit ca niște sfinți să fie răsplătiți cu lumina vieții veșnice.[36]

Încercarea de a stabili primordialitatea lui Dumnezeu nu poate avea finalitate, deoarece, subliniază Dionisie Areopagitul, Dumnezeu este deasupra existenței, El este conștiința în tot ceea ce există. Dumnezeu depășește necesitățile luate în calcul de toate științele, El există în propria-i libertate. Esența lui Dumnezeu este aceea de a fi deasupra existenței, dominând incontestabil pe aceasta.[37]

Problemele reale pentru studiile pseudo-areopagitice privesc specificul neoplatonismului[38] și trăsăturile exacte ale creștinismului, Dionisie făurind acest corpus filosofico-teologic și, mai exact, cum le-a prezentat autorul într-o sinteză coerentă, un îndrumător dogmatic pentru posteritate.

Cum ar putea fi diferențiate, astăzi, învățătura teologică creștină de filosofia neoplatonică sau declarate, chiar, incompatibile, este cu totul altă întrebare pentru cercetătorul filosof sau cel teolog, de natură mai mult să încurce, decât să faciliteze înțelegerea sau interpretarea cuprinsului din "Corpus Areopagiticum".[39] Cert este că lucrurile la care ne-am referit cu privire la acest autor patristic necunoscut și-au pus o puternică amprentă în scrierile de specialitate ale întreg evului mediu bizantin și catolic (occidental), și nu de puține rânduri influențând și până în zilele noastre.[40]

NOTE:

1) Pentru analiza și critica textelor areopagitice am utilizat următoarele: Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Despre numele divine. Teologia mistică. Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească. Epistole", traducere, introducere și note de Dumitru Stăniloae, lucrare în curs de apariție la Editura Paideia, București, a se vedea în special "Introducere", p. I-VII; "Între Antichitate și Renaștere. Gândirea Evului Mediu, de la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus", vol. I, prefață

de Gheorghe Vlăduțescu, traducere, selecția textelor, prezentări bibliografice, indici și note de Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1984, p. 78-85; Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Despre numele divine. Teologia mistică", traducere de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu și postfață de Stefan Afloarei, lucrare reeditată de Editura Institutului European, Iași, 1993, p. 5-42 și 155-188 (reed. după ed. de la Iași, 1936); Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească", traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, Editura Cartea Românească, /București/, 1932, p. VII-XXXI (a se vedea și ediția îngrijită și cu postfață de Stefan Afloarei, publicată de Editura Institutului European, Iași, 1994); Sfântul Dionisie Areopagitul, "Epistole", traducere de Vasile Raducă și Gheorghe Drăgulin, studiu introductiv și referințe critico-bibliografice de Gheorghe Drăgulin, Editura All, București, 1994, p. 11-43 și 92-112; Denys l'Areopagite, "La Hiérarchie céleste", Introduction et Bibliographie succinte par René Roques, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. I-XCVI; "Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Areopagite", traduction, commentaires et notes par Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1980, p. 7-64; Mgr. Darboy (Archeveque de Paris), "Saint Denys l'Areopagite. Oeuvres", A. Tralin ed., Paris, 1932, v. cap. "Introduction", p. I-CLXXVI; Pseudo-Denys, "La Théologie mystique. Lettres, Présentations, notes, bibliographie par Dom André Gozier, Migne, Paris, 1991, p. 7-16, 125-128.

2) Gheorghe Drăgulin, "Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan" (Teză de doctorat), în "S.T.", Seria a II-a, An XXXI, Nr.1-4, Ian.-Apr., 1979 (București), p. 54-300.

3) Hermann Goltz, "Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietat im Corpus Areopagiticum", Lehrstuhl fur Geschichte und Theologie des chritlichen Ostens an der Universitat Erlangen, Erlangen, 1974 (Teză de doctorat).

4) Printre materialele de referință necesare înfătuirii acestui capitol am utilizat: René Roques, "L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys", Les Editions Cerf, Paris, 1983; Christos Yannaras, "De l'abscence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrites aréopagitiques et Martin Heidegger, traduit du grec par Jacques Touraille, Préface d'Olivier Clément, Les Editions Cerf, Paris, 1971; Gheorghe Drăgulin, "Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Ieromonahul Dionsie Smeritul (Exiguul) ", Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991; a se vedea și articolul Gheorghe Drăgulin, Maria Drăgulin, "O operă necunoscută a lui Dionisie Exiguul (aprox.470-555), în "S.T.",Seria a II-a, An XLI, Nr. 3, Mai-Iunie, 1989, /București/, p. 74-77. Pentru interpretarea modernă a timpului (ca îndreptar metodologic) a se vedea Paul Ricoeur, "Temps et récit", " vol. I, Editions du Seuil, Paris, 1984, în special cap. "Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI des Confessions de Saint Augustin", p. 21-65 și cap. "Temps de l'âme et temps du monde. Le débat entre Augustin et Aristote", vol. III, p. 21-42; Jean Meyendorf, "Initiation a la Théologie byzantine. L'histoire et la doctrine", Les Editions du Cerf, Paris, 1975, 38-40; " The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy ", Edited by A.H. Armstrong, Cambridge University

Press, Cambridge, 1970, p. 524-526; Stephen W. Hawking, “Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre”, Traducere din engleză de Michaela Ciodaru, Editura Humanitas, București, 1994; Paul Plaas, “The Concept of Eternity in Patristic Theology”, în “Studia Theologica”, Scandinavian Journal of Theology, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-Tromso, vol. 36, 1982, p. 11-25; Joseph Sivadjian, “Le Temps. Etude philosophique, physiologique et psychologique”, 5 vol., Hermann & C. Editeurs, Paris, 1938, în special vol. II: “Le problème Métaphysique. Le Néoplatonisme chrétien et les Scolastiques”; I.G. Coman, “Patrologie”, “Manual pentru studenții din Institutele Teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1956, p. 274-277; Jean Pucelle, “Le Temps”, Presses Universitaires de France, Paris, 1962; Ioan G. Coman, “Probleme de Filosofie și Literatură Patristică”, Editura Casa Scoalelor, București, 1944; Henri Bourgeois, Pierre Gibert, Maurice Jourjon, “L'expérience chrétienne du temps”, Les Editions du Cerf, Paris, 1987; Ioan G. Coman, “Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică”, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988; Jean Mouroux, “Le mystère du temps. Approche théologique”, Aubier, Paris, 1962; Pierre Boutang, “Le temps. Essai sur l'origine”, Hatier, Paris, 1993; Marguerite Baude, “Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu”, Les Editions du Cerf, Paris, 1991 (Teză de doctorat); tot în acest context am folosit urmatoarele dicționare, enciclopedii și lexicoane de specialitate: Ion Bria, “Dicționar de Teologie Ortodoxă. A-Z”, E.I.B., București, 1981 (și ediția a II-a revizuită și completată, 1994); Jacques Brosse, “Maeștrii spirituali”, Editura Albatros, București, 1992, p. 52; “Encyclopedie des mystiques”, sous la direction de M.-M. Davy et conception et réalisation de Marian Berlevi, Robert Laffont, Paris, 1972, p. 179-180; “Dictionnaire de Théologie Catholique, contennant l'exposé de doctrines de la théologie catholique, leur preuves et leur histoire”, tome IV/1, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924, coll. 429-436; “The New Bible Dictionary”, The Inter-uarsity Fellowship, London, 1967, p. 1277-1279; “Vocabulaire technique et critique de la Philosophie”, ed. Société Française de Philosophie (André Lalande), Huitème édition revue et augumentée, P.U.F., Paris, 1960; “ A Patristic Greek Lexicon ”, ed. by G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961 (și ediția a II-a din 1978).

5) “The New Bible Dictionary... p. 1277-1279.

6) Mai mult timpul spațializat pe care noi îl concepem. Noi observăm că pentru îngeri există o durată (aion), diferită de timpul nostru și diferită de eternitatea divină.

7) Un fapt revelator: termenii cronos și aion nu figurează în “Ierarhia cerească”. De două ori apare adjectivul aionios. Cu toate acestea termenii care definesc timpul și eternitatea sunt frecvenți în “Corpus dionisian”: 55 de ori substantivul aion; 23 de ori adjectivul sau adverbul corespondent; 34 de ori substantivul cronos (Apud A. de Daele, “Indices pseudo-dionysiani”, Louvain, 1941).

8) Autorul nostru redă o descriere grandioasă a mișcărilor cerești care fixează articulațiile timpului nostru: “binele este chiar cauza temeliei și marginilor cerurilor; a acelei substanțe cerești, ce nu crește, nici nu se schimbă; tot astfel și a

mișcărilor celor fără de zgomot dacă se poate spune așa; a acelei vaste revoluții cerești și a ordinelor stelare; a frumuseților luminilor, a sediului lor; a variatelor mișcări ale unor aștri, dar mai ales a mișcării periodice a celor doi luminători, pe care Scripturile îi numesc mari, după care socotim noi zilele și nopțile, lunile și anii, și care ne precizează mișcarea timpului și întâmplările din el, îl măsoară, rânduiesc... anotimpurile, zilele și întregul fel de împărțire a timpului... Căci ea este lumina aceea - deși atunci fără formă - despre care dumnezeiescul Moise spune că a despărțit prima perioadă de trei zile" (Apud Dionisie-Areopagitul, "Despre numele divine... ", Iași, 1993, p. 73-74).

9) Cronos desemnează aspectele devenirii umanității. Opoziția dintre timp (cronos) și eternitate (aion) este clasică începând cu filosofia lui Platon. Ea este corelativă opozițiilor: sensibile /inteligibile; opinie/știință; devenire/ființă; divizibilitate/simplicitate etc. Aceleași opoziții și aceleași corespondențe se regăsesc la Proclus (A se vedea H.D. Saffrey, "Un lieu objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus", în "Studia Patristica", IX, Akad.-Verlag, Berlin, 1966, p. 98-105).

10) René Roques, "L'univers dionysien"... p. 162.

11) Gheorghe Drăgulin, "Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Teologia sfârșitului vieții pământești a creștinului", în "Studii Teologice", Seria a II-a, An XLV, Nr. 1-2, Ian.-Apr. 1993/București/, p. 36-47.

12) Această transcendență a eternității în timp și în aion-ul îngerilor sunt informații de preț pentru Thomas d'Aquino în aprecierea și în conturarea definitivă a acelor trei concepte: despre timp corespunzător oamenilor, despre aion (eon) referitor la îngeri și despre eternitatea lui Dumnezeu. Lui Proclus nu îi este străină ideea unui timp sau unei durate intermediare între timpul nostru succesiv și spațializat și pura eternitate divină. Proclus explică că eternitatea după timp (eternitatea temporală) este intermediară între lumea purului etern sau ființa veritabilă, pe de o parte, și timpului nostru, pe de altă parte. Astfel, Dionisie a putut să găsească facil la Proclus ideea de eternitate-temporală sau de un timp-etern. Pentru Dionisie, noțiunea de timp-etern sau eternitate-temporală nu se aplică vieții omenești prezente, ci vieții incoruptibile care va urma celei actuale, care este legată de moarte. Ea este legată de acest nou statut care va restitui ființele umane adunărilor îngerilor și le va face să participe la privilegiile acestora. Asimilarea condiției umane celei căzute la cea de îngeri și la faptul că eternitatea temporală nu le este acordată ființelor umane decât după această viață, înclinăm a reflecta că această noțiune de eternitate-temporală se întinde în mod egal și pentru inteligențele îngeresti (Pentru cele afirmate a se vedea și: Naomi Janowitz, "Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius", în "History of Religions", The University of Chicago, vol. 30, Nr. 4, May 1991, p. 359-372; Paul Rorem, "The Biblical Allusions and Ovarlooked Quatations in the Pseudo-Dionysian Corpus", în "Studia Patristica", vol.XXIII, ed. Elizabeth A. Livingstone, Peeters Press, Leuven, 1989, p. 61-65.

13) A se vedea H.D. Saffrey, "Art. cit.", p. 98-105; Denys l'Areopagite, "La Hiérarchie Céleste" avec "Introduction" par René Roques, Cerf, Paris, 1970, p. I-XCL.

14) Maurice Wiles, “Eternel Generations”, în “The Journal Theological Studies”, New Series, Vol. XII, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 284-291.

15) Grigore Tăușan, “Filosofia lui Plotin”, Editura Agora, Iași, 1993, în special Cartea a IV-a “Antropologia”, p. 189-221.

16) Dacă noțiunea de eternitate temporală Dionisie Areopagitul ar fi putut-o împrumuta de la Proclus, aplicarea acesteia este diferită la cei doi gânditori. La Proclus aceasta caracterizează sufletele, iar la Dionisie ea se aplică esențelor imateriale și pur inteligibile.

17) Jean-Michel Hornus, “Quelques réflexions a propos du Pseudo-Denys l'Areopagite et la mystique chrétienne en general”, în “Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses”, Publiée par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, An XXVII, 1947, Nr.1-2, p. 37-63.

18) Dumitru Stăniloae, “Reflexii despre spiritualitatea poporului român”, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 19.

19) “Despre Numele Divine. Teologia Mistică”... 1993, p. 128-129.

20) Henri Bergson, “Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței”, Traducere, studiu introductiv și note de Horia Lazar, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 5-19 și din cap. al doilea “Ideea de durată”, p. 73-99.

21) “Despre Numele Divine. Teologia Mistică”... 1993, p. 131-132.

22) Jean Papin, “Univers dionysien et univers augustinien”, în “Recherches des Philosophie”, Paris, 2 (1956), p. 189-190.

23) “Căci trebuie să ne gândim cu evlavie că El se mișcă nu prin vreo pornire, schimbare sau alterare sau prin vreo întoarcere sau mișcare în spațiu, nici în linie dreaptă, nici circulară, nici din amândouă, nici intelectuală, nici sufletească, nici naturală; ci prin faptul că Dumnezeu aduce la existență și ține laolaltă toate și are grijă de toate, în toate chipurile, și e în prezent în toate prin aceea că le cuprinde fără a fi cuprins, și prin emanațiile și noțiunile sale providențiale asupra tuturor celor ce există” (Dionisie Pseudo-Areopagitul, “Despre Numele Divine. Teologia Mistică”... 1993, p. 128-129).

24) Punctul de vedere exprimat de Cicerone Iordachescu în “Despre Numele Divine. Teologia Mistică”... 1993, p. 29-30; a se vedea și Dumitru Stăniloae “Teologia Dogmatica Ortodoxa”, vol. I, E.I.B., București, 1978, p. 176-177.

25) Dionisie Areopagitul afirmă: “El este cauza substanțială și Creatorul ființei, existenței, persoanei, substanței, naturii; început și măsură a veacurilor; entitate a timpurilor și veșnicie ce stă la temelia celor ce există; timp al celor ce devin; existență a celor ce există în vreun fel oarecare; proces de viață al celor ce suferă vreun fel de devenire. Din Cel ce există vine eternitatea, esența, ființa, timpul, procesul vieții și ceea ce trece prin acest proces; cele ce sunt în cele existente și cele ce posedă o existență independentă, în vreun fel oarecare. Deci Dumnezeu este, nu ca o existență obișnuită ci, în chip simplu și infinit, cuprinzând și anticipând în Sine totul. De aceea se numește El împărat al veacurilor; pentru că în El și în jurul Lui este și subzistă toată existența. El n-a fost (cândva), nici nu va fi, nici nu s-a făcut, nici nu devine, nici nu va deveni. Mai curând chiar nici nu există, ci este esența a celor ce există. Nu numai lucrurile care există, ci chiar existența lor vine de la El. Cel ce există mai înainte de veacuri, căci El este veșnicia veacurilor și Cel ce există mai înainte de

veacuri" (Cicerone Iordachescu, "Despre Numele Divine. Teologia Mistică"... 1993, p. 103).

26) Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Despre Numele Divine. Teologia Mistica"... 1993, p. 130-131.

27) Ziua Învierii este ziua care simbolizează pe Dumnezeu, Cel care dă viață la toate. Mai este consemnată și ca zi a veșniciei. Zi a timpului care se întrepătrunde cu "Eternitatea" lui Dumnezeu. De aceea și Dionisie îi acordă o deosebită atenție (A se vedea și lucrarea Cuviosul Dionisie Exiguu, "Două epistole despre problemele datei Paștelui și Elementele calculului calendaristic și pascal", Studiu introductiv de Gheorghe Drăgulin și traducere de David Popescu, în "Mitropolia Olteniei", An XXXIX, Nr. 1, Ian.-Mart., 1987, p. 27-70.

28) Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Despre numele divine. Teologia mistică"... 1993, p. 13; la fel și în "Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească"... 1932, p. 139: "Căci sufletele cele sfinte, ce sunt încă expuse căderii în rău, în vremea acestei vieți, vor dobândi la învierea din morți starea cea neschimbată și cea mai asemenea cu Dumnezeu"; tot în acest sens a se vedea: Dumitru Stăniloae, "Dumnezeu și timpul. Idei generale", în "Revista Teologică", Sibiu, An XXVII, Dec. 1937, Nr. 12, p. 457-461; Vl. Lossky, "La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Areopagite, în "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", V, 1930, p. 279-309; Vl. Lossky, "La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Areopagite", în "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", Paris, Nr. 2, An XXVIII, Avril 1939, p. 204-221.

29) "Fiindcă datorită Lui, Soarele și Luna, printr-o putere și o ținută preaminunată, s-au oprit complet împreună cu Universul întreg și cu toate acestea stelele au stat nemișcate o zi întreagă în aceleași constelații, sau, semn și mai mare decât acesta, deși toate sferele superioare care conțin în ele altele, mișcându-se astfel, nu au dus cu ele și pe cele pe care le conțineau, ba încă ziua următoare a fost prelungită de trei ori față de mărimea ei obișnuită și pe durata tuturor celor douazeci de ore, sau Universul întreg a fost pus în mișcare în sens contrar mersului lui și s-a înapoiat prin cea mai uluitoare dintre mișcările de rotație în sens contrar, sau Soarele, care în mersul lui reducând cu zece ore mișcarea în cinci etape, apoi revenind într-un interval de zece ore, a refăcut această cale întreagă în sens invers. Această minune a înfricoșat pe bună dreptate și pe babilonieni și i-a supus fără luptă lui Ezechia pe care ei îl socoteau asemenea lui Dumnezeu și mai presus de oameni" (Sfântul Dionisie Areopagitul, "Epistole"... 1994, p. 59-60).

30) Salvatore R.C. Lilla, "The notion of infinitude in Ps.-Dionysius Areopagita", în "The Journal of Theological Studies", New Series, vol. XXXI, Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 93-103.

31) Dionisie Pseudo-Areopagitul, "Despre Numele Divine. Teologia mistică"... 1993, p. 131; a se vedea și Olivier Clément, "Dionysos et le ressuscité. Essai de réponse chrétienne a l'athéisme contemporain", în "Evangile et Révolution. Au coeur de notre crise spirituelle", Editions du Centurion, Paris, 1968, p. 67-122; Gheorghe Drăgulin, "Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Teologia sfârșitului"... p. 36-47.

32) Dionisie Pseudo-Areopagitul, “Despre numele divine. Teologia mistică”... 1993, p. 131.

33) Edward Booth, “To ipereinai of Pseudo-Dionysius and Schelling”, în “Studia Patristica”, vol. XXIII, ed. Elizabeth A. Livingstone, Peeters Press, Leuven, 1989, p. 215-225.

34) Dumitru Stăniloae, “Teologia Dogmatică Ortodoxă”, vol. III, 1978, p. 260-273.

35) Dionisie Pseudo-Areopagitul, “Despre numele divine. Teologia mistică”... 1993, p. 131-132. Și pe această cale mulțumim Părintelui Dumitru Stăniloae, care ne-a oferit cu deosebită dragoste o erudită interpretare a sensurilor din acest text areopagitic, extem de important pentru înțelegerea temporalului și a veșniciei.

36) Brian E. Daley, “A Handbook of Patristic Eschatology”, Cambridge University Press, Cambridege, 1991, p. 184.

37) Edward Booth, “Art. cit.”, p. 223.

38) A se vedea importanța neoplatonismului pentru fundamentarea învățăturii creștine (primare) în Joseph Sivadjian, “Op. cit.”, vol. II.

39) Paul Rorem, “Art. cit.”, p. 65; “Idem”, “Moses as the paradigm for the liturgical spirituality of Pseudo-Dionysius”, în “Studia Patristica”, vol. XVIII/2, Peeters Leuven Press, Oxford, 1989, p. 275-279; Jean Meyendorf, “Notes sur l'influence dionysienne en Orient”, în “Studia Patristica”, Oxford, vol. II/2, ed. K. Aland and F.L. Cross, Akad.-Verlag, Berlin, 1957, p. 547-552.

40) Nichifor Crainic, “Denys l'Areopagite”, în “Revue Roumaine”, 3-4-5, 1993 (Apud N. Crainic, “Dionisie Areopagitul”, în “Gândirea”, An XXIII (1944), Nr. 4-5, p. 196 și urm.; Endre von Ivanka, “La Signification du Corpus Areopagiticum”, în “Recherches de Science Religeuse”, Tome XXXVI, No 1, Paris, Ian.-Fev.-Mars, 1943, p. 5-24; S.C. Parsons, “The «Hierarch» in the Pseudo-Dionysius and its place in the history of christian priesthood”, în “Studia Patristica”, vol. XVIII/1, Michigan, 1985, p. 187-190.

4. SPERANȚA CREȘTINĂ ÎN "TIMPUL" DUPĂ TIMP SAU MISTERELE ESHATOLOGIEI

4.1. SCURTĂ INCURSIUNE ÎN ESHATOLOGIA PATRISTICĂ TIMPURIE

4.1.1. ÎN LOC DE ÎNCEPUT SAU ROLUL SCRIPTURISTIC ÎN ESHATOLOGIA PATRISTICĂ TIMPURIE

Pentru termenii eshatologie și eshatologic putem folosi o paralelă largă de sensuri. Se poate vorbi, în primul rând, despre delimitarea de doctrinele creației, doctrina eliberării de păcate, lucrarea Sf. Duh și îndumnezeirea omului. Nu este, totuși, ușor să privim învățătura eshatologică a Noului Testament ca pe o singură entitate, dar și mai greu este să acceptăm scrierile patristice ca și când ele ar forma un tot unitar al "logosului divinității".[1]

Este puțin probabil să se descopere o eshatologie consistentă la primii Părinți ai Bisericii Creștine. Și acest lucru se poate adeveri prin faptul că din punct de vedere al virtuților capitale ei doresc să interpreteze Scriptura ad-litteram și să o adapteze conform tradiției, predicii și instrucției pe care o dețin. Ei sunt, în realitate, fundamentaliști. Spre exemplu nici un scriitor care s-a inspirat din Apocalipsa lui Ioan nu poate ignora eshatologia ebraică și imaginea apocaliptică, chiar dacă ea nu este în concordanță cu emfaza personală. Această idee biblică fundamentală este una dintre ideile de bază ale confuziei aparente și ale inconsistenței pe care o găsim în multe dintre ramurile gândirii patristice. Spre exemplu a existat un curent puternic de prezervare împotriva tendinței de a spiritualiza eshatologia Noului Testament. În diferite sisteme gnostice apariția lui Hristos din Parousia și împlinirea actelor lui Dumnezeu prin iertare, îmbină Împărăția lui Dumnezeu cu timpul prezent, în timp fiind înlocuit de tema Înălțării lui Iisus Hristos la ceruri.[2]

Chiar gânditorii ortodocși consideră că este dificil să compare așteptarea eshatologică cu Biserica Creștină primară. Biserica Creștină de la începuturi, este limpede așa cum se arată în Noul Testament, reprezintă o emanație a vechilor profeți, pe când noua viață după Învierea lui Iisus Hristos este o anticipare a spiritului unei forțe active.[3]

Printre savanții contemporani există un acord tot mai sporit în ceea ce privește faptul că fenomenul apocaliptic nu poate fi înțeles sau definit prin catalogarea elementelor sau caracteristicilor aflate în Apocalipsa lui Ioan sau în literatura ce conține aspecte ale ultimelor zile ale omenirii. H.D. Betz precizează că cele mai multe caracteristici "apocaliptice" ce sunt menționate, de obicei, sunt aspecte comune ale literaturii din lumea elenistică.[4]

După C.A. Keller, problema care se pune din aspectele inventariate în literatura de specialitate sunt de natură apocaliptică sau gnostică. El rezolvă problema căutând punctele de contact între cele două poziții și pe această bază face un studiu comparativ asupra răului, uzând de categorii ale sociologiei și religiei. Dar preluând ca atare lista acestor puncte și concentrându-se asupra

caracteristicilor literaturii apocaliptice, el nu face o distincție clară între dimensiunile literară, teologică și socială ale apocalipticului, cât și ale gnosticismului.[5]

Mai evidentă pentru studiul și incursiunea noastră este structura pe care o face P.D.Hansen, care aduce în discuție trei termeni referitori la "Apocalipsă":

a) Apocalipsa ca gen literar;

b) Eshatologia apocaliptică, care este identificată cu continuarea și transformarea eshatologiei profetice din Vechiul Testament, aceasta fiind cel mai ușor mod de verificat în literatura gnosticismului;

c) Apocalipticismul ca univers simbolic în care o mișcare apocaliptică îi codifică identitatea și interpretarea realității.[6]

Considerând, "in extensio", că eshatologia apocaliptică este caracterizată printr-o periodizare a istoriei, ce merge până la sfârșitul timpului, putem constata că în textele gândirii gnostice se găsesc multe exemple ale unei astfel de situații.[7]

Prospețimea și ardoarea creștinismului primar au fost tratate, într-un fel, conform moralei iudaice. Eshatologia este desigur însoțită în Noul Testament de o puternică emfază a moralei ca martoră a instrucției etice conținută în epistole, dar acest moralism târziu este atașat de o tendință de gândire către Împărăția lui Dumnezeu, simplu, ca o speranță către "ceruri", stagiul în care sufletele celor care au făcut bine vor fi răsplătite, locuri care reprezintă răscumpărarea unei vieți cumpătate. Tertulian în anumite scrieri ale lui sugerează o concepție similară: Iisus Hristos proclamă o nouă lege și o nouă promisiune a lui Dumnezeu. El vine să ia cu Sine pe cei cu viață sfântă pentru a-i aduce într-o viață veșnică fericită, promițându-le binecuvântare în ceruri.[8]

O dificultate va apărea la mai puțin naivii gânditori greci și latini, prin conceptul de timp, implicat în eshatologia generală înfățișată în Biblie. Filosofia greacă a facut anumite modificări privind problemele fundamentale ale timpului și ale eternității pe care gânditorii de limbă ebraică se pare că le-au ignorat.[9] Era inevitabil că cei care reprezentau doctrina creștinismului timpuriu să-și pună problema la timp, nu privindu-l în mod liniar sau privindu-l ca pe o distincție între "timpul prezent" și "timpul viitor", ci mai ales ca pe o relație "verticală" dintre timp și eternitate, și ca pe o distincție dintre temporalitate și eternitate, dintre fizic și spiritual, dintre lumesc și ceresc, dintre adevăr și aparent, dintre realitate și penumbră. Pentru a explica mai bine transformarea de la conceptul "liniar" la conceptul "vertical" a fost deja făcută în cea de-a patra evanghelie, dar germenii au apărut mai intens în Apocalipsa Sf. Ioan Evanghelistul și Teologul.[10]

În pofida tuturor variațiilor de influență care tind să împingă eshatologia biblică către perioada patristică, gânditorii creștini sunt legați de tradiția istorică. Gândirea lor este înrădăcinată în revelația istorică. Aceste fapte vor duce sigur, inevitabil, către o speranță viitoare și această speranță, întocmai ca la poporul ales, era o speranță a necunoscutului, iluminată și căruia i s-a dat semnificație prin Întruparea lui Iisus Hristos. Creștinii trebuie să se uite, în spate, în timp, către evenimentele care reprezintă climatul lor istoric, către evenimentul final a cărui revelație se află, deja, în cel dinaintea lui.[11]

Este vizibil faptul că Biserica Sfinților Părinți are în mare măsură "realitate" prin legătura sacramentală ca de altfel și prin tradiția apostolică și scripturistică,

către evenimentele în care Împărăția lui Dumnezeu se manifestă și continuă etern până în ordinea prezentă și care în viitor se va înlocui prin ea însuși; mai bine spus legătura dintre Sf. Taine și Iisus Hristos, care este de fapt chiar Împărăția lui Dumnezeu. Ideea de botez înseamnă primirea de credință a moștenirii promise și garantate. Înseamnă pregătirea pentru pocăința finală a sufletului prin euharistie, pâinea eshatologică a raiului ce este viabilă prin ritualul religios (liturgic) prezent. Profeția lui Isaia asupra banchetului eshatologic,[12] este împlinită prin euharistie, și în același timp găsim sărbătoarea realizării (împlinirii) oferită de "logosul înțelepciunii",[13] care este asociată de către Origen cu parabola Cinei celei de taină și cu tabloul patriarhilor lui Israel la masa din Împărăția lui Dumnezeu. Ciprian face această conexiune de imagini a Banchetului înțelepciunii cu euharistia și el, de asemenea, crede că mana cerească este un fel de mâncare spirituală a lui Iisus Hristos. De asemenea, mana este interpretată în tradiția alexandrină ca semnificând lumea lui Dumnezeu, exegeza ei euharistică avându-și originile în chiar Noul Testament, mana deja primise o semnificație eshatologică încă din iudaism. În timpul exodului din Egipt, poporul lui Dumnezeu a fost hrănit, în mod miraculos, din ceruri. Tot în acest fel se va mai întâmpla odata la ultima pocăință, într-un nou exod. Așteptarea iudaică este înțeleasă de autorul scrisorilor către cele șapte biserici prin promisiunea că "celui ce va veni îi voi da ca hrană mana cea ascunsă."[14]

De la începuturile sale creștinismul a fost strâns atașat de viața eshatologică: venind "sfârșitul", ideea lui Dumnezeu privind salvarea oamenilor se împlinea - însă această ultimă acțiune era numai un nou început -. "Ultimul Adam" urma să vină. Împărăția a fost inaugurată, dar nu a venit încă, în întreaga sa putere și glorie. Dar, se poate afirma că dacă Împărăția lui Dumnezeu sosise deja, avea să vină și Împăratul. Biserica era deja "în viață", iar creștinii erau încă "pribegi" și străini în "această lume". Această tensiune între "trecut" și "ce va să vină" era esențială în ceea ce privește mesajul creștin despre începuturi. Problema mântuirii era încă în evoluție, iar Biserica Creștină avea mai mult decât o promisiune. "Promisiunea Tatălui" era Sf. Duh, care coborâse și se instaurase pentru totdeauna în Biserica Creștină. Împărăția Dumnezeului în Duh fusese astfel inaugurată. În felul acesta Biserica Creștină se situa în două dimensiuni simultan: în cea a actualului și cea a veșniciei. Creștinismul a fost descris ca o experiență a noutății, iar această "noutate" era finală și absolută. Era, de fapt, misterul Întrupării divine - Întruparea era interpretată de către Părinții Bisericii nu ca un miracol metafizic, ci mai ales ca soluția unui destin existențial, în care omenirea era impresionată prin speranță, respectiv ca un act reparatoriu al lui Dumnezeu.[15]

În predicile din "Catehezele" lui Chiril al Ierusalimului și Theodor din Mopsuestia sunt date ca bune exemple chiar liturghiile însele, împreună cu expunerea din Scripturi, crezului eshatologic. Paștele iudaic însuși este o comemorare a muncii de spălare a păcatelor efectuate și în același timp o multitudine de crezuri eshatologice și speranțe care parafrazează răscumpărarea prin Iisus Hristos, în care s-au împlinit vechile speranțe. În aceste omilii este o exprimare splendidă a două elemente ale împlinirii, cât și speranța viitoare care trebuie să caracterizeze eshatologia creștină. Întocmai ca evreii scoși din Egipt,[16] apăsați de sângele Mielului pascal și aleși ai lui Dumnezeu, noul popor al lui

Dumnezeu este scăpat din sclavie și "ocrotit" în viața duhovnicească în spiritul lui Hristos, iar în timp cu sângele Lui. Evreii au fost salvați din întuneric către lumină, din moarte către viață, din sclavie "către Împărăția eternă" ("Împărăție" aici, ca de altfel foarte adesea în învățătura patristică, înseamnă, mai degraba, acțiunea de a poseda a dumnezeirii, mai mult decât din sfera în care se operează, mai mult "regnare" decât "regnum"). Era împlinirilor se declară a fi prezentă, aici și acum, fiind inaugurată de lucrarea de răscumpărare a lui Iisus Hristos.[17]

Salvarea s-a împlinit odată pentru toți. Unirea sau "comuniunea" cu Dumnezeu a fost restabilită, iar puterea Fiului lui Dumnezeu, cel care venise, a fost acordată oamenilor, prin credință. Iisus Hristos este rigurosul "Mijlocitor" și "Avocat", iar sacrificiul Său pe Cruce a fost "un sacrificiu deplin, perfect și suficient, de curățire și satisfacție". Situația omului s-a schimbat radical, ca și statutul lui. Omul a fost readoptat ca fiu al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Singurul Fiu încoronat al lui Dumnezeu, crucificat și înălțat. Doctrina gândirii patristice de la Sf. Irineu la Sf. Ioan Damaschin prezintă, în primul rând, acest aspect al finalității și unicității, al împlinirii și desăvârșirii. Fiul lui Dumnezeu "a fost făcut om deapururi." Fiul lui Dumnezeu, "parte a Sf. Treimi", este Om, datorită Întrupării Sale,[18] în eternitate. Uniunea ipostatică este o împlinire permanentă, iar victoria Crucii este o victorie finală.[19]

Tradiția în doctrina apostolică și semnificația Sf. Scripturi sunt cei mai puternici factori care se găsesc în eshatologia patristică, degenerarea în individualismul mistic sau reconversiunea către speranță quasi iudaică pentru o recompensă după moarte. Pietatea populară, în secolele de început ale creștinismului, este în general caracterizată de o așteptare eshatologică puternică și vivace care ea însăși este exprimată într-o acceptare literară și simplă a imaginii apocaliptice, poate, cu siguranță, o interpretare mult mai realistă decât a Apocalipselor iudaice. Într-un alt strat social al Bisericii Creștine, un strat diferit de al majorității celor care interpretează Cuvântul lui Dumnezeu și în mijlocul gândirii abstracte a unui Origen sau Augustin, clasa de mijloc a creștinilor, cei care formează masa mare de membrii ai Bisericii Creștine și din sânul cărora apare majoritatea martirilor, se menține pe o poziție fermă a unui realism eshatologic. Acest lucru și-a pus amprenta foarte pregnant pe arta creștinismului timpuriu, pe literatura inscripțiilor funerare și pe mărturisirile de credință care erau prezentate, în fața seniorilor și regilor, în timp de persecuție.[20]

Biserica Creștină este un trup în creștere, în viziunea scriitorilor patristici. În Biserica Creștină "Încoronarea" este un "prezent" infailibil. În Biserică și prin Biserică Dumnezeu și-a împlinit scopul salvator, prin Iisus Hristos Domnul. Și chiar Biserica era un corp misionar, trimis în lume pentru a proclama și propaga Împărăția lui Dumnezeu, cea fără început și fără sfârșit, iar "creația deplină" era scutită a împărtăși sau a participa la ultima "revenire" care fusese deja inaugurată prin și în Hristos. Istoria a fost revendicată, din punct de vedere teologic, tocmai de acest interes misionar al Bisericii Creștine. O alta rațiune pentru a aștepta viitoarea viață fără de sfârșit era credința fermă și fierbinte în Învierea morților. Aceasta era singura cale de reintegrare a istoriei. Hristos s-a înălțat cu adevărat și depășirea morții fusese categoric doborâtă, iar viața eternă s-a manifestat și a descins din Hristos. Triumful Învierii lui Hristos va fi deplin numai prin Învierea

generală. Acest aspect este mereu relevat de către majoritatea autorilor din perioada patristică.[22]

Noua viziune a destinului uman, în lumina lui Hristos, s-ar putea să nu fie exprimată corect și adecvat în termenii filosofiilor curente ale acelui timp. O nouă serie de concepte urma să fie elaborate, înainte ca această credință creștină să poată fi complet articulată și dezvoltată, într-un sistem coerent de percepte. Filosofia greacă era dominantă prin ideile de "permanență" și "revenire".[23] În ciuda marii varietăți de tendințe, o idee comună poate fi descoperită în toate sistemele. Era o viziune a unui Cosmos "etern" - tot ce a primit darul existenței, există și a existat într-o formă perfectă "înainte de tot timpul" și nimic nu i s-ar mai putea adăuga întru împlinirea deplinătății. Întregul, "Cosmosul", a fost complet și perfect și nimic nu l-ar mai putea completa sau perfecta. Conform perceptelor lui Aristotel,[24] dacă există un "motiv suficient" pentru ca un lucru să existe ("necesitatea"), acest motiv trebuie să fie "etern", adică dacă nu ar fi fost un motiv oarecare, pentru ca acest lucru să existe "etern", atunci se poate spune că motivul existenței sale nu ar fi fost "suficient" sau "necesar". Și în consecință, "a fi" este pur și simplu "necesar". Nici o intervenție în "a fi" nu este de conceput. Nimic cu adevarat real nu poate fi "inovat". Adevărata realitate este totdeauna "în urmă" față de eternitate și niciodată "înainte". În consecință, Cosmosul este o existență periodică, și nu va exista un sfârșit al "revoluției" cosmice. Cel mai înalt simbol al realității este tocmai cercul perpetuu.[25]

Se remarcă o diferență evidentă între concepția "circulară" a filosofiei grecești și cea "liniară" din Biblie și, implicit, din doctrina creștină. Dar această concepție circulară despre Univers, ca o "existență periodică", a fost strâns legată de convingerea inițială a grecilor că Universul, Cosmosul era "etern", adică nu avea început și era, de asemenea, "imortal", adică nu avea sfârșit. Cosmosul însuși era, în acest sens, "divin". Totuși, respingerea radicală a concepției ciclice a fost posibilă numai în contextul doctrinei coerente a creației.

4.1.2. RELAȚIA DINTRE DOCTRINA CREAȚIEI ȘI CEA A ESHATOLOGIEI.

Eshatologia creștină este strict dependentă și de doctrina adecvată a creației.[26] Origen a fost, probabil, primul care a realizat o formulare sistematică a doctrinei creației. Dar el era tributar gândirii elenistice. Credința în creație era la el un articol integrat al credinței apostolice. În concepția lui Origen,[27] Cosmosul era un fel de însoțitor permanent al lui Dumnezeu. Ulterior, Origen avea să admită "ciclurile" și astfel un fel de soluție, deși el respingea categoric caracterul mobil al "ciclurilor succesive". Aceasta era o imperfecțiune nerezolvată a sistemului său. "Eternitatea" lumii implica un numar infinit de "cicluri" în trecut, dar Origen era ferm convins că această serie de "cicluri" urma să aibă un sfârșit în viitor. Dar exista aici o inadvertență, faptul că el admitea că ceva "etern" ar putea avea un sfârșit, iar istoria nu-și găsea o explicație viabilă. La Origen, evenimentele, ca întâmplări temporale, nu au o semnificație permanentă. Singura interpretare valabilă a acestora este una "simbolică". Toate aceste evenimente urmau să dispară, pe când creația, în intregul ei se reface în splendoarea ei originală. Istoria nu are nimic de-a face cu această ultimă "apokatastasis". Dar este ușor de vazut că

acest tip de eshatologie este un caz de "elenism" acut.[28] Căci adevărata situație istorică era mult mai amplă și complicată. Una dintre cele mai relevante realizări ale gândirii creștine a fost cea a Sf. Augustin, care a descoperit că timpul însuși trebuia privit ca o creatură. A fost pusă astfel o bază solidă pentru teologia și filosofia creștină a istoriei.[28]

Propovăduirea Învierii din morți, ca și propovăduirea misterului Crucii, era o nebunie și un obstacol pentru societatea conducătoare în primele veacuri creștine ale antichității. Credința creștină într-o Înviere finală ce urma să vină putea să-i încurce și să-i neliniștească pe greci.[29] Pentru ei ar fi fost prea simplu ca prizonieratul carnal actual să se refacă din nou și pentru totdeauna. Așteptarea Învierii trupești ar fi mai potrivită pentru viermii pământului, sugera Celsius și persifla în numele bunului simț comun. Asemenea idei care exprimă realismul în credința populară sunt ilustrate de practica carpocratiană, anume faptul că nu există nici un dubiu în recunoașterea printr-un semn a acelui salvat. În anumite situații limbajul pietății populare nu este diferit de acela al păgânismului, de exemplu în inscripțiile funerare, dar speranțele pe care le exprimă nu provin din religia greco-romană; ele se bazează cu certitudine pe Învierea generală din morți. De exemplu: există o formă simplă de speranță exprimată în răspunsul ultimilor membri ai familiei lui Dominițian: " Împărăția nu este pământească, ci cerească și angelică și va veni la sfârșitul veacurilor, odată cu Hristos într-un Nou Ierusalim, deasupra și împotriva tribulației prezente a martirilor ". Doctrina sa nu este simplă ca cea lui Papias, adică speranțele simple ale evreilor care au fost îngropați în ruinele Ierusalimului. Pentru el Noul Ierusalim este dragostea lui Dumnezeu care se continua în omniprezentul Iisus Hristos. Tertulian a relaționat această interpretare în doctrina sa, implicând în totalitate o spiritualizare adâncă a eshatologiei sale pe care a urmat-o.[30]

4.1.3. ESHATOLOGIA APOLOGEȚILOR ȘI PĂRINȚILOR BISERICII CREȘTINE DIN SECOLELE II-III

Temele de căpătâi în "Apologia Părinților greci" se referă la faptul că ei adaugă o mare încărcătură emfatică, folosită pentru scopurile apologetice asupra nemuririi, în mod special în forma sub care a fost profesată de Atenagora, cel care susține nemurirea naturală a sufletului. Apoi, a fost folosită în mod avantajos de către autorii păgâni care erau cu siguranță sfătuiți de învățătura lui Moise.[31] Pe de alta parte, ne aflăm în fața unui contrast între învățătura creștină și teoria platonică asupra nemuririi. În prima sufletul este în totalitate dependent de voința lui Dumnezeu, iar în cea de-a doua este necreat.

O mare atenție se acordă de către apologeți învierii corpului, argument fundamental folosit ca replică împotriva păgânilor și gnosticilor. Întregul om simte și întregul om trebuie să se înalțe la ceruri. Atenagora explică că promisiunile și scopurile lui Dumnezeu nu privesc numai sufletul; așa cum omul a fost creat, trupul neputând fi despărțit de suflet. Apologeții au trebuit să combată fatalismul și astfel au insistat foarte mult pe libertatea de voință, pe pocăință, pe recompensă și pe pedeapsă. Potrivit celor spuse de Justin Martirul,[32] Judecata de Apoi este compusă din judecățile generale și particulare din istorie. Justin Martirul și Filosoful păstrează schema milenarismului ca parte a doctrinei pe care a

moștenit-o, posibil, prin surse iudeo-creștine, dar o modifică puțin. Ea nu s-ar armoniza cu ideea că sufletul poate să-l vada pe Dumnezeu după ce iese din trup. Justin Martirul păstrează credința că Iisus Hristos și poporul lui vor domni în Ierusalim după maniera galatiană sau ebraică.[33]

În opoziție cu Justin Martirul și Filosoful montanismul revigorează, într-o manieră mai puternică, cauza caracteristică a eshatologiei creștinismului primar. Această "sintéleia" este aproape așa cum Maximilla arăta în unul dintre oracolele păstrate în Epifanius. Noțiunea evreiască de Noul Ierusalim, precum și domnia sfinților, este adusă în forma ei naivă și literară cu diferența că localizarea Ierusalimului din ceruri este transferată din Palestina la Pepuza. Astfel se dovedește cultivarea de către montaniști a ascetismului și a încurajării martiriului. În mod incendental această viziune o găsim în eshatologia medievală a purgatoriului în Europa Catolică. Eshatologia conservatoare și antignostică a montanismului implică o diferență majoră în privința învierii trupurilor. Cel mai drastic mod de a combate această teorie a fost adoptată de către Alogi pe care Epifanius îl caracterizează a fi oponentul montanismului. El realizează un atac împotriva mentalității "ioanice" de a scoate Apocalipsa din datele biblice și a o introduce în dispută.[35]

Prin contrast, Irineu combate milenarismul literar, cu o teorie a salvării interpretată în termenii îndumnezeirii. Comuniunea cu Dumnezeu îl face pe om infailibil; viziunea lui Dumnezeu îl face pe om nemuritor. Prin Iisus Hristos omul primește lumina care vine de la Tatăl Dumnezeu. Aici avem o anumită anticipare a învățăturii lui Metodiu de Olimp,[36] prin faptul că viitorul purifică în Împărăția Luminii, și a lui Macarie Egipteanul,[37] prin aceea că Împăratul Luminii, deja ilumineză sufletul. Se poate aminti, de asemenea, și gândirea lui Clement din Alexandria,[38] anume că prin iluminare adâncă, spirituală, credinciosul devine, el însuși, lumină. Irineu declară că prin comuniunea cu Dumnezeu omul devine nemuritor, infailibil și viu. Misticismul cel puțin aici, începe să ia locul eshatologiei. În acest context, câteva argumente ale lui Origen, trebuiesc luate în considerare. În primul rând, interpretarea Împărăției Eterne a lui Dumnezeu, ca o cunoaștere a adevărului divin, cât și aprehensiunea realității spirituale. În al doilea rând, cea mai importantă identificare a Împărăției lui Iisus Hristos este "autoîmpărățirea", o concepție în care Hristos este una cu Dumnezeu. În al treilea rând, doctrina despre Hristos. Iisus Hristos este indubitabil suflet, așa precum sufletul este indubitabil corp.[40] Eshatologia lui Ciprian începe din lăuntrul Bisericii Creștine, prin săvârșirea tainelor sacre. Biserica lui Ciprian este, în mod clar, oraganizată spre continuitate. Cu siguranță că Biserica "veritabilă" s-a opus acestor " secte " și numai astfel a fost capabilă să preia conducerea organizării generale a ordinii prezente din viața creștinilor.[41]

4.1.4. ESHATOLOGIA ÎNTRE TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE

Conceptul Învierii morților, inclusiv cu trupurile din timpul vieții acestora, era destul de străin și de neînțeles pentru greci, iar poziția creștină era exact opusă. Sf. Pavel pleda pentru învierea și mântuirea trupului. Așa cum comentează Sf. Ioan Gură-de-Aur, este necesar să se facă o distincție clară între trupul însuși și "corupție".[42] Trupul este creația lui Dumnezeu, deși el s-ar putea să fie corupt.

“Lucrul straniu” care trebuie înlăturat nu este corpul, ci corupția. Era un flagrant “conflict antropologic” între mesajul creștin și viziunea greacă. O nouă antropologie urma să fie elaborată, pentru a impune speranța creștină în Învierea trupului în fața gândirii culturii elenistice. În cele din urmă, Aristotel și Platon au oferit sprijin filosofilor creștini. În interpretarea filosofică a speranței sale eshatologice, filosofia creștină s-a folosit, încă de la început, de gândirea lui Aristotel.[43] Interesant este însă că în gândirea lui Aristotel nu era loc pentru vreun destin al omului “de după moarte”. În interpretarea lui, omul era o ființă cu totul pământească. Nimic cu adevărat uman nu se poate întâmpla dincolo de moarte. Omul este considerat muritor, de la un caz la altul. Pentru Aristotel,[44] omul este o ființă individuală, o entitate vie. Astfel, omul este considerat unul în dualitatea sa, cu un “trup însuflețit”, iar cele două elemente din el există numai împreună, într-o corelație concretă și indivizibilă. Sufletul și trupul, pentru Aristotel, nu sunt două elemente, combinate sau conectate unul de altul, ci mai curând două aspecte ale aceleași realități concrete.[45]

O dată spartă unitatea funcțională dintre suflet și trup, prin moarte, “organismul” nu mai există. După Aristotel nu era posibilă o “transmigrație” a sufletelor în alte corpuri. Această antropologie duce ușor la o simplificare biologică, potrivit căreia omul nu diferă de celelalte ființe vii, sub aceste aspecte. Singura particularitate era aceea că omul gândește, ceea ce pentru filosoful creștin a fost un argument puternic la antropologia pe care o promova. Aristotel a furnizat filosofilor creștini toate elementele fără de care ei nu ar fi putut construi o concepție adecvată a personalității umane. Tăria în argumentația sa constă tocmai în modul cum înțelegea integritatea empirică a existenței umane. Concepția lui Aristotel a fost transformată radical prin această adaptare creștină, astfel au fost deschise noi perspective, iar toți termenii au primit o nouă semnificație.[46] Nimeni dintre reprezentanții gândirii patristice, inclusiv din perioada timpurie nu a nesocotit originea aristotelică a principalelor idei antropologice. O astfel de “creștinare” a ideilor lui Aristotel se regăsesc la Origen și Metodiu de Olimp, cu o extindere evidentă la Grigore de Nyssa. Ruptura dintre “intelect”, impersonal și etern, și suflet, individual, dar muritor, a fost depășită prin noua autoconștiință a unei personalități spirituale. Ideea personalității (umane) însăși a fost, probabil, cea mai mare contribuție creștină în istoria filosofiei de la începuturile erei creștine. Și atunci tragedia morții a putut fi percepută la adevărata ei dimensiune. Pentru Platon și platonicieni,[47] moartea era o binevenită eliberare de povara trupească, un “zbor la strămoși”. Pentru Arstotel[48] și adepții săi, era un sfârșit natural al existenței pământești, un sfârșit trist, dar inevitabil. Pentru creștini, era o catastrofă,[49] o frustare a existenței umane, o reducere la starea sub-umană, anormală, având rădăcinile în condiția plină de păcat a omenirii, din care cineva poate fi eliberat numai prin victoria lui Iisus Hristos Dumnezeu, care singur a înviat din morți, trecând din timp în veșnicie, și înglobând prin acest act prima noțiune. De la începuturile veacurilor creștine gânditorii creștini au propovăduit, neîncetat, speranța omului la Învierea din morți, a trecerii sale după actul morții, din timp în veșnicie. Este interesant de observat că problema a fost limpede prezentată în primul studiu teologic și filosofic asupra Învierii din morți a omenirii “De resurrectione mortuorum” al lui Atenagora Atenianul.[50] Spre deosebire de

Aristotel, Atenagora[51] deduce Învierea din morți a trupului prin nemurirea sufletului rațional, mai mult, deduce timpul din veșnicie, și durata limitată din cea nelimitată.[52]

NOTE:

1) Ion Bria, "Dicționar de Teologie Ortodoxă", ediția I, E.I.B., București, 1981, p. 157-159; v. de asemenea art. "Eshatologie", în "D.E.C.A."... p. 847-852.

2) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology", în "Eschatology. Scottish Journal of Theology Occasional Papers", No. 2, 1957, p. 17-18.

3) Dumitru Stăniloae, "Teologia Dogmatică Ortodoxă", vol. III, E.I.B., București, 1978, p. 211-212.

4) George Mac Rae, "Apocalyptic Eschatology in Gnosticism", în David Hellholm (ed.), "Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East", Procceding of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsalla, August 12-17, 1979, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1989, p. 317.

5) Carl-A. Keller, "Das Problem des Bosen in Apokalyptik und Gnostik", în Martin Krause (ed.), "Gnosis and Gnosticism", Leiden, 1977, p. 70-90.

6) George Mac Rae, "Apocalyptic... ", p. 318.

7) "Ibidem", p. 323.

8) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology... ", p. 19-20.

9) Jean Ladrière, "La perspective eschatologique en philosophie", în "Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines", ed. Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris,1994, p. 175-191.

10) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology"... p. 21.

11) "Ibidem".

12) Isaia 25, 6.

13) Pilde 9, 5.

14) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology"... p. 22.

15) G. Florovsky, "Eschatology in the Patristic Age: an Introduction", în "Studia Patristica", vol. II, Oxford, 1955, part. a II-a, ed. Kurt Aland and F.L. Cross, Akad. Verlag Berlin, 1957, p. 235-236.

16) Art. "Exode", în "D.E.C.A."... p. 948-950.

17) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology"... p. 23.

18) Art. "Incarnation", în "D.E.C.A.", p. 1222-1223.

19) G. Florovsky, "Eschatology in the Patristic Age"... p. 237.

20) G.W.H. Lampe, "Early Patristic Eschatology"... p. 24.

21) G. Florovsky, "Eschatology in Patristic Age"... p. 238-239.

22) Art. "Création", în "D.E.C.A."... p. 583-588.

23) Art. "Philosophie et les Pères", în "D.E.C.A."... p. 2020-2021.

24) Art. "Aristotélisme", în "D.E.C.A."... p. 229-238.

25) "Ibidem", p. 240.

26) G. Florovsky, "The Idea of Creation in Christian Philosophy", în "Eastern Churches Quarterly", vol. VIII, 1949, în supl. 3, "Nature and Grace".

27) Art. "Origène", în "D.E.C.A."... p. 1828-1837.

28) Art. "Philosophie et les Pères"... p. 2020-2021.

29) G. Florovsky, “Eschatology in Patristic Age”... p. 243-244.

30) Art. “Néoplatonisme”, în “D.E.C.A.”... p. 1718-1739.

31) G.W.H. Lampe, “Early Patristic Eschatology”... p. 25-26.

32) “Apologeți de limbă greacă”... în Sf. Justin Martirul și Filosoful, “Apologiile”, I, 44, p. 54-55.

33) Art. “Justin (Philosophe et Martyr) ”, în “D.E.C.A.”... p. 1382-1385.

34) ”Apologeți de limbă greacă”... p. 5-22.

35) Art. “Purgatoire”, în “D.E.C.A.”... p. 2143-2144.

36) G.W.H. Lampe, “Early Patristic Eschatology”... p. 33-34.

37) Sf. Grigore Taumaturgul și Metodiu din Olimp, “Scrieri”, P.S.B. 10, E.I.B., București,1984, în “Scrierile lui Metodiu din Olimp”, p. 39-241, în special “Aglaofon sau Despre înviere”, p. 121-211; v. și I.G. Coman, “Patrologie”, vol. II... p. 438-470, problema eshatologică este dezbatută la p. 466-476.

38) Sf. Macarie Egipteanul, “Scrieri”, P.S.B. 34, în “Omilii duhovnicesti”, E.I.B., București, 1992; v. și I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III, în cadrul “Monahismului egiptean”,”Sf. Macarie Egipteanul”, p. 396-429.

39) Clement Alexandrinul, “Scrieri”, Part. I, Trad., note și indici de D. Fecioru, E.I.B., București, 1982, a se vedea în “Pedagogul”, I, 6, p. 180-196.

40) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. III... în special subcap. despre “Eshatologie”, p. 45-48.

41) G.W.H. Lampe, “Early Patristic Eschatology”... p. 34.

42) “Ibidem”, p. 35.

43) Art. “Jean Chrysostome”, în “D.E.C.A.”... p. 1295-1300.

44) E. Gilson, “L'Esprit de la Philosophie Médievale”, ed. a II-a, Paris, 1944, în cap. al IX-lea “L'anthropologie chrétienne”, p. 175 și urm.

45) Art. “Aristotelisme”, în “D.E.C.A.”... p. 229-238.

46) G. Florovsky, “Eschatology in Patristic Age”... p. 246.

47) Werner Jager, “Aristotel. Fundamentals of the History of his development”, trad. Richard Robinson, ed. a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 332.

48) Art. “Platonisme et les Pères”, în “D.E.C.A.”... p. 2047-2074.

49) Art. “Aristotélisme”, în “D.E.C.A.”... p. 229-238.

50) Art. “Morts (Culte des) ”, în “D.E.C.A.”... p. 1676-1678.

51) Art. “Athénagore”, în “D.E.C.A.”... p. 292.

52) Werner Jager, “Op. cit.”, p. 247-250.

4.2. APOCATASTAZA SAU REFACEREA TIMPULUI ȘI A CREAȚIEI. ESHATOLOGIA LUI ORIGEN - PRILEJ DE FRĂMÂNTĂRI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ CLASICĂ

4.2.1. SEMNIFICAȚIILE APOCATASTAZEI

Apocatastaza,[1] speculație origenistă despre sfârșitul istoriei, consideră că lumea ar fi apărut după căderea omului în păcat, că va fi în final refăcută și restabilită în starea ei primordială în perspectiva unei mântuiri universale, prin etape succesive, grație harului lui Iisus Hristos care nu acceptă moartea (distrugerea) veșnică a creației Sale și nici pedepsele eterne. Cuvântul "apokatastasis" desemnează, în literatura de specialitate, reîntoarcerea la starea anterioară de perfecțiune. În literatura creștină, acesta semnifică restaurarea tuturor lucrurilor în și prin Hristos.[2]

Origen admite că unele învățături ale Bisericii Creștine nu sânt clar definite, cum ar putea fi originea sufletelor, ce a fost înaintea lumii materiale (fizice) și ce va urma acesteia, natura corporală a Sf. Treimi, originea Sf. Duh etc. Deși se confruntă cu învățătura gnostică, Origen o folosește drept "normă negativă", pentru a-și fundamenta răspunsurile. Această tehnică este evidentă în dezvoltarea de către Origen a conceptului "apokatastasis". Origen în "De Principiis" estimează că sfârșitul lumii nu se întâmplă imediat, ci treptat, depinzând de la om la om, deși pentru el procesul eshatologic, deja, a început.[3]

Origen afirmă că legea lui Dumnezeu este deja o realitate pentru cei care îi ascultă Cuvântul,[4] în acest sens, aceasta reprezintă o cheie pentru Împărăția Sa veșnică. Binecuvântările primite în această viață sunt doar începutul pentru cele care se vor primi după moarte. Miezul acestor binecuvântari și bucurii sublime din Împărăția cerurilor este, de fapt, contemplația lui Dumnezeu. Cel ce va primi aceste bucurii va fi Fiul lui Dumnezeu, iar aceste bucurii nu vor avea sfârșit. Cel binecuvantat, mereu va fi chemat să activeze continuu de la mai bine spre foarte bine și spre culmea perfectă a lucrurilor. Această viziune va fi dezvoltată mai târziu, de Grigore de Nyssa prin teoria beatitudinii, ca eternă auto-transcendență. Acest fapt se va întâmpla cu toată Biserica eshatologică, astfel ea va căpăta cunoștințe pe care le are Fiul lui Dumnezeu.

Origen în gândirea patristică reprezintă cea mai controversată figură a eshatologiei creștine, deși este considerat ca cel mai erudit și cel mai mare scriitor patristic al primelor veacuri de filosofie și teologie creștină. Origen îmbină învățătura iudaică cu creștinismul din Alexandria, mai mult îmbină cosmologia cu idealurile etice grecești. Gânditor speculativ, preot și dascăl spiritual, este în același timp și filosof speculativ și om care slujește Biserica Creștină. Prin argumentele sale va reuși, într-o bună măsură, să demitologizeze creștinismul, mereu căutând sensurile ascunse din Sf. Scriptură pentru a le aplica în viața cotidiană, făcând legătura între viața prezentă și cea viitoare, care duce "inevitabil" la unirea cu Dumnezeu.[5]

Origen prezintă Apocalipsa pentru cei obișnuiți cu gândirea creștină, dar, totodată, și pentru cei inițiați în cele ale filosofiei. În "Commentarium Series in Matthaeum"[6] prezintă într-un stil deschis importanța vieții lui Iisus Hristos pentru

umanitate, punctând ideea falșilor profeți și ideea că sfârșitul lumii este o dimensiune a vieții actuale. Pentru cei avansați, el oferă o paralelă cu "cea de-a doua venire a lui Hristos", propice pentru sufletele care îi înțeleg frumusețea divină. Origen aduce ideea de Antihrist (un Hristos nelegitim, ca doctrină), în comentariile sale despre Apocalipsa lui Ioan, lucrare, în genere, evitată de scriitorii patristici de limbă greacă, oferind interpretări literare și imagini dramatice (de exemplu, Noul Ierusalim este văzut într-un sens ebraic).

4.2.2. CHESTIUNEA LA CARE INSISTĂ ORIGEN: VA FI O ÎNVIERE PENTRU TOATĂ UMANITATEA ȘI SE VA APELA LA O IERTARE GENERALA?

Înțelegerea învierii creștine este unul dintre cele mai dezbătute puncte la Origen. El consideră atât credința că sufletul are propria lui substanță care continuă și după moarte, cât și ideea că va veni timpul unei învieri a morților. Corpul care va învia va fi spiritual, Origen respingând ideea lui Celsius, potrivit căreia sufletul creștinului mort așteaptă o recompensare a trupului. El consideră că discuția despre învierea trupului este o problemă extrem de dificilă, dar sugerează că imortalitatea, în sensul continuității, este un punct forte al doctrinei creștine.[7] Origen respinge noțiunea gnostică a diferențelor inerente, în schimb, el subscrie la diferențele inerente dintre conținutul spiritual și atributele fizice dintre membrii ordinei create prin liberul arbitru creator. Astfel, "apokatastasis panton" poate să fie numai prin deciziile libere ale creaturilor. Origen respinge învățătura gnostică a imortalității condiționate, dependentă numai de înțelegerea de către individ a ideii de "gnosis", situație benefică care este la dispoziția Providenței Divine. Pentru Origen "răul" nu este un principiu etern, pentru că "Binele" și "Ființa" vor triumfa - și astfel restaurarea tuturor lucrurilor în starea lor inițială de bunătate este inevitabilă.[8]

Origen apără, susținut, conceptul de "apokatastasis panton" pe bază de date biblice, declarând și susținând că filosofii și teologii care acceptă aceasta o fac pe baza Scripturiilor Sacre. Interpretând un verset din Fapte (3, 21), Origen acceptă că Dumnezeu a prezis prin profeți restaurarea tuturor lucrurilor într-un anumit moment. Această "restaurare a tuturor lucrurilor" se va împlini "atunci când Universul atinge sfârșitul său perfect".[9] Origen susține această interpretare prin dese referiri la I Corinteni 15, 28; punctul culminant al lucrării lui Hristos va fi atunci când Dumnezeu va fi, în final, "tot în toate".[10]

Conceptele libertății de creație și al Providenței benefice sunt părți componente din "apokatastasis panton". Prin folosirea liberului lor arbitru, creaturile s-au separat de Dumnezeu. Dar Dumnezeu în răbdarea Lui providențială, a menținut toate cele create, inclusiv pe diavol, a învins totul și tot ce a creat se întoarce la El.[11]

Origen rămâne ambiguu în ceea ce privește problema eternității ("logikoi"). După Origen, numai Fiul lui Dumnezeu și concepția lui despre creație sunt eterne.[12] De asemenea, el susține ideea pre-existenței sufletelor, aceasta fiind o parte a atacului lui Origen contra gnosticismului. Sufletele, afirmă el, au fost create egale în fața lui Dumnezeu, înaintea lumii materiale. Rezultatul căderii sufletelor a fost crearera lumii fizice, destructibile, aceasta fiind o pedeapsă pentru păcatul

inițial. Pedeapsa lui Dumnezeu și căderea constituie remedii în vederea restaurării creaturilor căzute în forma lor inițială. Sufletelor le-au fost atribuite diferite corpuri, pe măsura greșelilor lor. Origen împarte creaturile astfel: "caelestia" (îngerii, planetele și stelele), "terrestia" (ființele umane) și puterile iadului. Și fiecăruia i s-a atribuit un rol predestinat în planul lui Dumnezeu, plan de salvare a tuturor creaturilor raționale. Natura exactă a salvării rămâne neclară în lucrarea "Despre primele principii".

În unele pasaje "apokatastasis" este văzut ca întoarcerea la starea necorporală. În alte locuri însă, afirmația creștină privind învierea trupului sprtualizat triumfă.[18] Aceste pasaje sunt mult mai fidele tradiției creștine, dar scot în evidență și concepția lui Origen, potrivit căreia sfârșitul trebuie să fie la fel cu începutul.

Indiferent dacă starea finală este corporală sau necorporală, Hristos este "sine qua non" în planul lui Dumnezeu. Origen îl consideră pe Hristos ca fiind co-etern cu Dumnezeu. Ca și la Rufinus, Fiul este imaginea Tatălui invizibil, pentru că "El îl face pe Dumnezeu înțeles și cunoscut". Sufletul ființei raționale este numai un posibil intermediar între Dumnezeu și lumea fizică. Hristos apare astfel ca o figură subordonată, față de Dumnezeu Tatăl, dar esențială în schema ierarhică pentru "apokatastasis".[19]

4.2.3. CICLICITATEA LUMII: ÎNCEPUTUL SE REGĂSEȘTE ÎN SFÂRȘITUL CELOR CREATE

Apokatastaza, în rațiunea lui Origen, reprezintă un larg proces cu înaintări și cu regrese, prin care fiecare ființă umana va plăti pentru fărădelegile sale sau va fi răsplătit pentru bunele sale fapte. Finalul este mereu același cu începutul, deoarece că amândouă limite temporale redau unitatea tuturor ființelor. Când ființele coparticipă la sfințenie, înțelepciune și dumnezeire, devin cu adevărat fericite.[20] Origen a conceput, probabil, în "Despre primele principii", că sufletul lui Hristos ar fi o paradigmă pentru toate creaturile, pentru a fi urmată până la ajungerea la "apokatastasis panton".[21] Toate creaturile care au ales libertatea se întorc la ascultarea și cunoașterea lui Dumnezeu. Dar mulți persistă în greșeala lor și acestora nu li se va acorda "apokatastasis" la sfârșitul timpului. Origen are în vedere lucrarea concentrică a Sf. Treimi, ce se continuă în lumi succesive: Dumnezeu Tatăl susținând toate creaturile, Dumnezeu Fiul educând toate ființele raționale și Dumnezeu Sf. Duh dând ajutor tuturor celor care-l merită. Corolarul natural al conceptului lumilor succesive, care cunosc progresul spiritual constă în ideea transmigrării sufletului. Dar Origen condamnă categoric noțiunea de transmigrații în această lume: această ordine este temporală, iar creaturile trăiesc numai o viața. În viziunea sa, Origen presupune că lumile ce vor veni sunt numeroase, poate infinite.[22]

Celebrul teolog catolic francez Jean Daniélou consideră că sunt unele paralele între noțiunea de "apokatastasis" la Origen și concepția pitagoreică a revenirii periodice a Anului Mare, în care ajunge la apogeu umanitatea după un ciclu.[23] Noțiunea de "apokatastasis", ca parte a ciclului continuu, este concluzia logică a sistemului lui Origen: liberul arbitru al creaturilor și activitatea providențială a lui Dumnezeu nu se sfârșește niciodată, deci ar fi incompatibil cu schema lui Origen să se precizeze o restaurare ultimă, stabilă, mai ales în ceea ce privește sfârșitul

acestei lumi, care nu cuprinde totul. Astfel "apokatastasis" la sfârșitul acestei lumi ar impieta asupra liberului arbitru al creaturilor, iar o reconciliere, numai parțială, ar putea pune sub semnul întrebării Providența lui Dumnezeu. Totuși, conform principiului său că orice sfârșit trebuie să fie asemenea numai început, Origen sfidează logica și susține o ultimă restaurare a tuturor lucrurilor.[24] Origen susține că "apokatastasis" va fi atins și menținut. Prin insistarea asupra necesității metafizice de eliminare a răului, Origen afectează principiul său al liberului arbitru. Mai mult, prin insistarea asupra instabilității perpetue a spiritelor libere, el neagă noțiunea de binefacere divină victorioasă.[25]

Tenacitatea lui Origen în legătură cu cele două principii reflectă intensitatea atacului său anti-gnostic. În ciuda acestui lucru, unele din afirmațiile lui Origen despre mântuirea neamului omenesc au caracter gnostic: rolul lui Hristos este să dezvăluie tuturor creaturilor " înțelesul misterelor și secretelor conținute în chipul Domnului ".[26] Misticismul lui Origen se centrează pe Hristos de care depinde lumea eternă a ființelor raționale. Toate acestea se evidențiază în noțiunea lui Origen de "apokatastasis panton": scopul final al omului este o stare necorporală a iluminării complete.[27]

Un studiu atent al lucrării "Despre Principii" arată că evenimentele din viața lui Hristos, așa cum sunt prezentate în "Regula credinței" contribuie foarte puțin, în prezent, la înțelegerea ideii de "apokatastasis panton". Reîntruparea nu joacă un rol hotărâtor în economia (planul) mântuirii. Este evident că rolul central al lui Hristos în "apokatastasis" este ignorat de către sistemul lui Origen. Insistența lui în a evidenția că Hristos a fost atât Dumnezeu cât și om este subminată, prin persistența unor idei despre adopționism și alte forme de subordonare. Crearea lumii într-un anumit timp este umbrită de noțiunea lui Origen privind pre-existența sufletelor și a succesiunilor lumilor viitoare.[28]

Cine respinge ideea învierii înseamnă că nu crede în Iisus Hristos și, implicit, în viața eternă. Origen urmează tradiția platonică când afirmă că trupul și lumea materială sunt doar umbre, iar importantă este realitatea substanțială a spiritului, că doar Dumnezeu este incorporal, în rest orice ființă rațională are nevoie de trup. Trupurile păcătoșilor[29] vor fi diferite de cele ale sfinților. La păcătoși ele vor fi caracterizate de o întunecime a ignoranței, pe când celelalte trupuri vor străluci de puritate.[30]

Acest mod de a privi lumea eshatologică i-au adus numeroase critici lui Origen din partea filosofilor și teologilor care erau deja familiarizați cu teoriile lui Atenagora Atenianul și Tertulian. Se punea și problema dacă trupurile înviate includ și sângele, părul și alte părți ale trupului pe care le-a pierdut în timpul vieții? La fel, ce se întâmplă cu cei care și-au pierdut unele părți ale trupului (corpului) în timpul vieții, unele dintre ele, de exemplu, fiind mâncate de animale, și ce se întâmplă cu oamenii care au mâncat acele animale? Adică cui îi aparțin acele părți ale corpului? Origen este nemulțumit de faptul că opozanții lui răspund mereu că totul este posibil la Dumnezeu, nedând și alte dovezi palpabile. Apoi, mai curajos, adaugă faptul că argumentele biblice sunt luate întocmai așa cum sunt, fără rectificari. Chiar Biblia afirmă că trupul uman, prezent, așa cum este acesta, nu se ridică la ceruri. Învierea este anticipată încă din timpul vieții unui creștin botezat.[31] Relația din stadiul interior (uman), dintre moarte și înviere se aseamană cu

aprecierile lui Clement din Alexandria, având rădăcini în tradiția creștină, sufletul nu rămâne langă corp după moarte și se va duce într-un loc rezervat, special, în vederea așteptării judecății finale (definitive).[32]

Oricum ar fi viziunea lui Origen sufletele bune au interes activ în timpul vieții, reflectând în acest timp la misiunea făcută de Hristos pentru salvarea sufletelor. O altă controversă a apocatastazei eshatologice a lui Origen este cea referitoare la durata și natura pedepsei după moarte. Sufletul păcătos va fi măcinat de focul etern, ardere eternă care este prezentată ca în tradiția patristică clasică, iar cei care cred că se pot salva numai prin intervenția Bisericii Creștine fără a se implica în viața religioasă creștină activă sunt departe de adevăr. Pentru Origen mai importantă este problema eternității pedepselor sufletelor. Nici el nu știe dacă pedepsele vor fi eterne sau dacă vor avea vreo finalitate, deoarece termenul de "etern", așa cum îl folosește el, se referă la perioadele lungi de timp, dar nu neapărat infinite. Durata suferințelor depinde de gravitatea păcatelor, iar Dumnezeu, în marea Lui bunatate, a creat "iadul" pentru a-i spăla pe oameni de răul comis prin greșeală, acesta fiind de fapt un "botez al focului", realizat pentru cei care nu sunt apți să se curățească prin "botezul Sf. Duh".[33] Convingerea lui Origen este că pedeapsa ca intenție este curativă, întocmai ca la Clement Alexandrinul, va face ca în final toate spiritele să fie salvate și să se unească cu Dumnezeu în contemplare. El privește acest fapt ca pe o ipoteză teologică de care este foarte atras, nefiind pe deplin convins că această doctrină este o doctrină adevarat bună pentru Biserica Creștină.[34]

O altă teorie care i-a provocat multe critici lui Origen este cea care afirmă că triumful final al lui Iisus Hristos va pune capăt tuturor luptelor împotriva principiilor, puterilor și virtuților, puterile demonice vor fi distruse și aruncate în focul etern, iar diavolul se va reintegra cu natura sa și astfel se va condamna singur la distrugere pentru că pentru el nu există scăpare nici la sfârșitul eonilor. Origen afirmă cu vehemență că diavolul nu se poate pocăi.[35]

Origen a fost primul gânditor creștin profesionist, el nu s-a temut de opinii imaginative sau de subiecte tradiționale. Interpretarea apocatastazei eshatologice este optimistă, dar a creat violente contradicții cu unii gânditori patristici contemporani sau de mai târziu. Apoi, pe de altă parte, a declanșat entuziasmul celor mistici, atât din Răsărit, cât și din Occident, fapt care va dura secole. Pentru Origen apocatastaza eshatologică făcea parte dintr-un cadru mai larg, finalitatea unirii cu Dumnezeu în credința și practica creștină.[36]

NOTE:

1) G.W.H. Lampe, "Lexicon Oxford"... p. 195.

2) Jérome Gaith, "La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse", Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953, p. 187.

3) Brian E. Daley, S.J., " The Hope of the Early Church. A handbook of Patristic Eschatology ", Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 47-49.

4) "Ibidem", p. 50; în acest context I.G. Coman consideră: "Logosul vindecă și ajută pe fiecare să se mântuiască, după ce va fi distrus moartea. Eliminarea morții nu înseamnă distrugerea unei substanțe, ci a unui cuget și a unei voințe

rele, care vin din moartea însăși, nu de la Dumnezeu. Această distrugere nu este o non-existență a morții, ci numai încetarea ei de a fi vrăjmaș și moarte." ("Patrologie", vol. II... p. 372).

5) Brian E. Daley, "Op. cit."... p. 4.

6) A se vedea și ediția românească Origen, "Scrieri alese. Exegeze la Noul Testament", Part. a II-a, P.S.B. 7, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, E.I.B., București, 1982, p. 14-68.

7) Brian E. Daley, "Op. cit."... p. 51; v. și Marin M. Braniște, "Eshatologia în concepția lui Origen", în "S.T.", Seria a II-a, Sept.-Oct. X/1958, p. 442-445.

8) Amy Plantinga Pauw, "Origen's Doctrine of the «Apokatastasis Panton»", în "Studia Biblica et Theologica", no 14/1, 1986, p. 39.

9) Art. "Apocatastase", în "D.E.C.A."... p. 179-180.

10) Ioan G. Coman, "Patrologie", vol. II... p. 373; v. și Marin M. Braniște, "Art. cit.", p. 448-449.

11) Amy Plantinga Pauw, "Art. cit.", p. 40.

12) Art. "Origène", în "D.E.C.A."... p. 1828-1837.

13) Amy Plantinga Pauw, "Art. cit.", p. 41-43.

14) Art. "Résurrection des Morts", în "D.E.C.A."... p. 2165-2168.

15) Origen, "Scrieri alese. Peri Arhon (Despre Principii) ", Part. a III-a, P.S.B. 8, Trad. de T. Bodogae, E.I.B., București, 1982, p. 96-97; a se preciza că din lucrarea originală grecească se păstrează numai câteva fragmente. Cuprinsul complet, dar nu fără unele rectificări, în special, în părțile unde originalul s-a arătat că afectează profund dogma ortodoxă, se păstrează în traducerea latina efectuată de Rufin; v. și Marin M. Braniște, "Art. cit.", p. 448-449.

16) Amy Plantinga Pauw, "Art. cit.", p. 44.

17) "Ibidem", p. 45-46.

18) Jean Daniélou, "L'Apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse", în "Revue de Sciences Religieuse", no 30/31, 1940, p. 329, 338-341.

19) Amy Plantinga Pauw, "Art. cit.", p. 47.

20) Jean Daniélou, "Origen", New-York, Sheed and Ward, 1955, p. 288-289.

21) "Ibidem", p. 191-199.

22) Andrew Louth, "The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys", Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 66.

23) Amy Plantinga Pauw, "Art. cit.", p. 49.

24) Marin M. Braniște, "Art. cit.", p. 441-442; aici I.G. Coman consideră că Origen oferă o șansă de salvare celor neîmpacați cu legea divină: "Purificarea sufletelor nelegiuite se realizează printr-una sau mai multe reîncarnari în alte lumi. Această afirmație nu este sigură, deoarece Origen pare a-și schimba părerea. Calea purificării nu e totdeauna continuă, ci are și reveniri. În general, pedepsele ale acelor și ale demonilor sunt temporale. Când toate vor fi împăcate, va urma restaurarea sau apocatastaza tuturor, după care are loc venirea lui Hristos și învierea cu trupuri duhovnicesti." ("Patrologie", vol. II... p. 372).

25) Brian E. Daley, "Op. cit.", p. 52.

26) Art. "Résurrection des Morts", în "D.E.C.A."... p. 2165-2168.

27) Brian E. Daley, "Op. cit.", p. 53-56.

28) Idee prezentata în “Omilii la Iremia”, 1, 3; 2, 3 (Origen, “Scrieri alese. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament”, Part. I, P.S.B. 6, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, E.I.B., București, 1981, p. 347-348, 363-364); și în “Omilii la Evanghelia după Luca, 24 (Origen, “Scrieri alese. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia”,Part. a II-a, P.S.B. 7, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, E.I.B., București, 1982, p. 115-116).

29) Brian E. Daley, “Op. cit.”, p. 58.

30) Origen, “Despre Principii”... p. 256-257.

31) Origen, “Scrieri alese. Contra lui Celsius”, Part. a IV-a, P.S.B. 9, Trad. de T. Bodogae, E.I.B., București,1984, p. 228.

4.3. REPERE IMPORTANTE ÎN EVOLUȚIA ESHATOLOGIEI, "DIN" ȘI "PRIN" TEMPORALITATE "SPRE" ȘI "ÎNTRU" ETERNITATE, ÎN CADRUL GÂNDIRII PATRISTICE RĂSĂRITENE

Vremea eshatologică, deși se împlinește la "finele" istoriei, nu este consecința unui proces al istoriei umanității. Acest răstimp, scufundat în eternitate, este atașat la o nouă ordine de existență, la o stare finală de transfigurare, dincolo de limitele istoriei, "stadiu eternizat", care este obiectul speranței creștine. Lumea transformată substanțial începe din nou, scopul ei fiind nu finalitatea, ci veșnicia care se pierde în eternitate. De la Întruparea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în istoria omului se manifestă Împărăția lui Dumnezeu și, implicit, transfigurarea materiei și ființei umane. De la Pogorârea Duhului Sfânt, a treia Persoană a lui Dumnezeu în Treime se introduce și se susține Împărăția lui Dumnezeu în istorie, transformând istoricitatea liniară, a timpului cronologic, exprimat prin aștrii Cosmosului, în prezență veșnică, eshatologică. În această viziune, istoria numai are trecut ("anamnesis"), ci ea este total preocupată de anticiparea și pregustarea concretă a veșniciei. Mai mult și mai corect zis, istoria și eshatologia formează un tot unitar, o unică realitate în iconomia mântuirii care nu se poate identifica cu timpul acesta subordonat firescului și intențiilor omului de a descoperi "misterele" Absolutului.[1]

4.3.1. SFÂNTUL JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL

Cel mai important și cel mai inventiv dintre apologeți, Sf. Justin Martirul și Filosoful, sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 1 iunie,[2] a creat două opere care au influențat profund începuturile literaturii patristice, "Apologii" și "Dialog cu iudeul Trifon" (155-165). Aceste opere au încercat să convingă pe cetățenii romani și pe evreii greci asupra moralei modeste a creștinismului și asupra evangheliilor sale. În ambele cazuri, argumentul lui Justin Martirul se axează pe realizarea profețiilor biblice, lucrarea și personalitatea lui Iisus Hristos. Deoarece interesele lui au fost biblice, cât și apologetice, Justin Martirul s-a bazat în mod frecvent pe ideea creștină asupra Judecății de Apoi și recompensei sau pedepsei finale, făcând acest lucru în termenii familiari ai Apocalipsei ebraice.[3]

Justin Martirul arată că acești creștini sunt deosebiți de ceilalți cetățeni prin faptul că au convingerea că persoanele păcătoase vor arde în focul etern în schimbul celor care unindu-se cu Hristos, implicit cu Dumnezeu, sunt scăpați de această suferință.[4] Acesta este motivul pentru care creștinii își mărturisesc cu adevarat credința[5] și pentru care nu se tem de diferitele și asprele persecuții fizice și morale.[6] Dar revelația viziunii creștinilor nu este un lucru ușor pentru ei în opinia lui Justin Martirul. Aceasta este Judecata cea Mare a unui Atotștiitor și Omnipotent Dumnezeu și nu neapărat necesitatea soartei.[7] El este convins că zilele revenirii lui Dumnezeu, în care Hristos triumfător va prezida Marea Judecată, se apropie.[8] Aceasta măreață și teribilă zi va însemna Judecata de Apoi a întregii lumi, marcată printr-un foc care va arde totul[9] și care va purifica adevărul.[10]

Hristos "va apărea la Ierusalim" și îi va distruge pe toți dușmanii săi,[11] închiși fiind aici oamenii păcatului despre care vorbea profetul Daniel.[12] În mai multe pasaje Justin Martirul sugerează că sfârșitul a început încă din timpurile lui din cauză că "numărul adevărurilor", în viziunea lui, este incomplet pentru a fi inclus în Împărăția lui Dumnezeu. Probabil, consideră el, că "semințele creștinismului" sunt motivul pentru care Dumnezeu acum se abține să distrugă lumea.[14] În timpul Învierii și a momentului când Judecata de Apoi va veni, Justin Martirul prevede anumite recompense pentru cei drepți și pedepse pentru cei păcătoși, după moarte. Nu neapărat acest lucru se va referi la nemurire, sufletele oamenilor vor supraviețui printr-o anume senzație după moarte, suferințele celor credincioși se vor desfășura într-un mai bun loc, în timp ce cele ale păcătoșilor se vor derula într-un loc rău.[15] Oricum, Justin Martirul arată că fiecare creștin adevărat așteaptă că "noi vom primi înapoi propriile noastre corpuri, deși ele vor fi moarte și îngropate în pământ, pentru că noi știm că nimic cu Dumnezu nu este imposibil".[16] Fericirea celor salvați, arată Justin Martirul, va fi în două etape, în prima ei vor sta în țara care înainte a fost Canaan[17] și vor împărăți acolo împreună cu Iisus Hristos pentru o mie de ani într-un renăscut Ierusalim, bucurându-se de toată pacea și prosperitatea profețită de Isaia.[18] Regatul milenar, conform unui pasaj,[19] este doar un preludiu al Judecății finale a lui Hristos, "apoi să o spunem pe scurt, va avea loc Învierea eternă (definitivă și totală - n.n.) și Judecata tuturor voințelor". Alte pasaje prezintă o posesie eternă a sfinților asupra pământului sfânt, "după Sfânta Înviere."[20] Inima sfinților recompensați, conform lui Justin Martirul, în orice caz este "incoruptibilă și prietenoasă", atașată etern lui Dumnezeu,[21] trăiește o nemurire și o vitalitate care include timpul și accesorile lui naturale ca și, de altfel, facultățile interioare. Păcătoșii, pe de altă parte, vor primi înapoi "aceleași trupuri" pe care le-au avut, în scopul de a primi pedeapsa eternă,[23] împreună cu Satana și demonii săi,[24] în gheena veșnicelor amărăciuni.[25] În mod invariabil Justin Martirul și Filosoful descrie pedeapsa eternă ca pe un foc nesfârșit.[26] Toate aceste forme sunt privite în perspectiva eshatologică în cele două opere ale lui Justin. Lui i-au fost atribuite și alte opere în antichitatea patristică și mai multe fragmente lungi dintr-un tratat "Asupra Învierii", găsit în "Sacra parallela", asociat cu lucrări ale Sf. Ioan Damaschinul. Oricum, probabil, aceste opere ale lui Justin Martirul confruntă obiecția critică împotriva speranței creștine pentru o înviere carnală în cercurile intelectuale grecești, păgâne și creștine, în timpul secolelor al doilea și al treilea: din punct de vedere psihic fiind imposibil ca să se dea un flux constant materiei. Este impropriu zis că trupul este păcătos. Mai mult decât orice sufletul este centrul identității omenești, el este nemuritor, iar acest lucru va fi pe larg relatat în lucrările antignostice după moartea martirică a Sfântului Justin Filosoful.

4.3.2. CLEMENT DIN ALEXANDRIA

Întotdeauna a fost dificil să se caracterizeze poziția filosofică și teologică a lui Clement Alexandrinul (sfârșitul veacului al doilea și începutul celui de-al treilea), primul reprezentant al tradiției alexandrine al culturii creștine grecești. Un gânditor subtil și complex, ca de altfel și un scriitor didact și aluziv. Clement se axează pe speculațiile platonice, intelectualiste și antropocentrice, pe cosmologia stoică, cât și pe relațiile mitice, ascunse și esoterice ale apocrifelor din Noul

Testament și pe documentele gnostice, toate acestea pentru a-și elabora înțelegerea lui asupra speranței creștine eshatologice. Importanța pe care el o acordă scopurilor tradiționale ale acestor speranțe, cât și interpretarea pe care el o sugerează din ele, variază cu caracterul operei pe care el a scris-o și cu mediul din care provine auditoriul (de masă sau intelectuali). Indiscutabil că aceste caracteristici fundamentale ale eshatologiei lui Clement Alexandrinul sunt extrem de consistente, atât ele însele, cât și stilul teologic.[27]

Profund convins asupra rolului disciplinei și al controlului în realizarea idealurilor umane, Clement tinde să definească viața creștină preferând dezvoltarea în locul crizei eshatologice și a deciziei. Adevăratul credincios poate învăța perfecțiunea, înțelegând nuanțele vieții în temporalitate și în eternitate: "Este cu neputință ca cineva să nu fie «fiu al neascultării», ci «să se mute din întuneric la viață»."[28] Într-adevăr "adevărul gnostic" care combină înalta virtute creștină și învățătura cu o viață de contemplare și credință vie, ajunge la un asemenea nivel de libertate încât ajunge să se formeze și să se creeze pe sine însăși.[29] Într-o astfel de viață, moartea trupului este indiscutabil o trecere spre mai bine, o "eliberare către Domnul".[30] Practicile ascetice prin care creștinul învață să împartă în viața dăruită drama salvatoare a lui Hristos se găsesc în cuvintele lui Platon "practica meditație pentru moarte" ("meléte tanaton").[31] Astfel, niciodată moartea nu vine către discipolul creștin ca o surpriză neașteptată. În altă ordine de idei, acceptând înălțarea, atât a trupului, cât și a sufletului, gnostica lui Clement Alexandrinul l-a antrenat pe el însuși să se elibereze de pasiuni și de susceptibilități. El a învățat să trăiască în lume ca un străin și pelerin "mulțumind pentru fiecare zi și rugându-se la Dumnezeu la plecare, la venire, rugându-l pe Dumnezeu să-i acorde un loc în ceruri."[32]

Scopurile creștinului, în opera lui Clement din Alexandria, reprezintă eterna contemplare a lui Dumnezeu: "Sufletele gnostice, prin măreția contemplației lor, depășesc viețuirea oricărei ierarhii sfinte; și, potrivit acestei viețuiri, moștenesc locașurile destinate celor îndumnezeiți; sufletele lor sunt socotite sfinte între sfinți și, fiind mutate dintr-un loc în altul, ajung în locurile acelea, care sunt mai bune decât cele relativ bune, unde nu se mai bucură doar de contemplația dumnezeiască, așa, ca în oglindă și prin oglindă, ci se desfătează mai ales, atât cât este cu putință, de o priveliște cu adevărat curată, de care nu se mai pot sătura sufletele care sunt cuprinse de dragostea cea mai presus de fire; au parte pentru vecie de o veselie necontenită pentru veacurile cele fără de sfârșit și rămân încărcate de cinste prin identificarea lor cu cea mai înaltă treaptă de sfințenie."[33] Viziunea vieții propuse va implica transformarea naturii vieții noastre prezente, prietenia și filiația cu Dumnezeu și, nu în ultimul caz, "contopirea cu Dumnezeu."[34]

Astfel, Clement Alexandrinul a introdus aproape de sfârșitul notelor sale asupra Noului Testament o descriere a evenimentelor care trebuie să fie luate în seamă după cea de-a doua venire a lui Hristos, atunci când drept credincioșii creștini vor trece într-o stare de contemplare împreună cu îngerii, în viața fericită a cerurilor. Argumentându-se cu cuvintele "și-a pus fruntea sub soare."[35] Ca referire la locul de împlinire eshatologică, Clement din Alexandria identifică aici soarele cu termenul de înger al dreptății sau poate cu Dumnezeu însuși. Aici îngerii cărora li s-au dat diferite sarcini să le îndeplinească în timpul prezent al creației se

vor reuni din nou "în prima casă a lor" și nu vor avea altceva de făcut decât să-l contempleze pe Dumnezeu. Și aici "în adevărata restaurație" ființele umane se bucură de "tron și stăpânire" și în acest timp îl vor avea pe Dumnezeu "odihnindu-se în ele" în acord cu diferitele grade de cunoaștere ale Lui. Cele mai avansate dintre ele vor deveni "copiii îngerilor pentru o mie de ani" și apoi vor deveni profesorii altor ființe umane, învățându-le ceea ce ele nu știu, ele însele devenind apoi îngeri. Multe din aceste imagini sunt redate de Clement Alexandrinul în lucrarea sa "Excerpte din Teodot și extrase profetice" (între capitolele 56 și 67). În "Stromate",[36] Clement din Alexandria reeditează punctul de vedere ierarhic asupra cerurilor, sugerând faptul că ființele umane primesc diferite grade de glorie în ceruri, grade care se acordă cu cunoștința lor despre Dumnezeu pe care ele și-au manifestat-o în timpul vieții. Astfel, împlinirea umană în toata bogăția ei este rezervată în timpul învierii celor care cred."[37] Acum chiar în această viață cresdinciosului creștin perfect sau "gnosticului" i se permite o previziune a scopurilor sale pentru împlinire, după moarte și înviere.[38] Dragostea gnosticilor pentru Dumnezeu le transformă credința și le permite să nu anticipeze speranța prin cunoaștere, atât cât este posibil prin lucrurile pe care și le doresc.[39] "Prin dragoste viitorul este pentru el deja prezent."[40] Înălțarea spirituală și viziunea umană asupra împlinirii, împreună cu stresul unei posibilități de anticipație mistică, de beatitudine eternă, într-o viață cu fapte bune și cu contemplație, apar în notele private ale lui Clement Alexandrinul și în scrierile esoterice, sub numele de stromateism. În opera lui mai cunoscută, Clement face aluzii la viața viitoare, în mod ocazional, fără a elabora prea mult în concordanță cu tradiția creștină a "așteptărilor" după viață. Astfel, omilia lui "Cine este cel bogat, cine va fi salvat? ", se sfârșește cu un tablou al "învierii la care sperăm, când la sfârșitul lumii îngerii radiind de fericire cântă imnurile și deschid cerurile, pentru cei care sunt într-adevăr pocăiți și vor fi primiți în rai, chiar de Salvatorul însuși, Care vine să-i întâmpine... conducându-i spre lăcașul Tatălui, spre viața eternă, spre ceruri."[41] Astfel, de asemenea, Clement din Alexandria în "Pedagogul" prezintă manifestul lui pentru educația creștinilor mai puțin avansați, asemănând învierea trupului cu realizarea finală "a iluminării umane",[42] Hristos, tutorele și păstorul oamenilor, "dorește să salveze carnea mea învelindu-mă în roba incoruptibilității."[43] Mai mult, arătând că pentru acest motiv El însuși S-a întrupat relevând imortalitatea care este adevărata frumusețe.[44]

Urme ale tradiției apologetice, care încep prin Atenagora Atenianul, cu opera lui "Despre Înviere", la fel ca și anticipațiile concepute de Grigore de Nyssa asupra învierii, sunt evidente în scurtele comentarii ale lui Clement Alexandrinul din "Ipotiposele" ("Schițe sau explicații concise"sau "Comentarii la Sfânta Scriptură"). Clement din Alexandria obsearvă că sufletul nu este după moarte reunit simplu cu trupul. Sufletul, consideră Clement, nu este în mod obligatoriu nemuritor, dar este făcut incoruptibil de grația divină prin credința lui, prin dreptate și inteligență.[45] Astfel, în anumite pasaje vorbește despre "pedeapsa focului divin." Clement, în general, consideră pedeapsa ca o măsură medicală temporară. Astfel, Providența ghidează și judecă Universul ca să administreze pedeapsa doar ca o masură de corecție, sugerează Clement din Alexandria.[46] Nici o astfel de pedeapsă (aspră - n.n.) nu este de prevazut la un Dumnezeu Bun.[47]

Astfel, Clement interpretează imaginea tradițională a Tartarului - o concepție pe care filosofia greacă a împrumutat-o în viziunea ei de la gheena ebraică -, ca fiind o modalitate "de tortură colectivă în scopul disciplinei."[48] "Învățătura creștină", admite el, arată că "focul sfințește nu carnea sau sacrificiul, ci sufletele păcătoase, înțelegând prin foc nu flacăra din viața de zi cu zi, ci aspectul care face sufletul să treacă prin foc."[49] Pentru motivul pe care gnosticul îl privește cu compasiune asupra celor care suportă disciplina după moarte și sunt admiși spre căință împotriva voinței lor pe diferitele trepte,[50] Clement Alexandrinul înțelege și prețul și scopul iubitor al suferinței. În fapt, progresul oricărui suflet pentru cunoașterea lui Dumnezeu, pare să includă în viziunea eshatologică a lui Clement, o lungă și o dureroasă purificație, implicând materia de "debarasarea sinelui de pasiune."[51] Doar atunci când această cunoaștere a fost îndeplinită și a purificat sufletul de înclinațiile sale păcătoase, se poate afirma despre suflet că a atins perfecțiunea în eternitate: contemplarea eternă a lui Dumnezeu "împreună cu înțelegerea și certitudinea" pe care Clement le numește "restaurare" ("apokatastasis").[52]

În cadrul acestei interpretări consistente asupra tuturor pedepselor, inclusă fiind pedeapsa după moarte, mai mult ca purificare, decât ca retribuție, Clement din Alexandria poate fi considerat primul exponent creștin al doctrinei " suferinței eshatologice a purgatoriului ";[53] el netezește drumul secolelor de speculație și controverselor "purgatoriului" dintre teologii și filosofii creștini. El este primul scriitor patristic care sugerează cu mare precauție profunzimea relațiilor din cadrul salvării universale pentru toate creaturile inteligente.[54]

4.3.3. SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Unul dintre cei trei mari părinți ai Capadociei, Sfântul Vasile de Cezareea (330/379), sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 1 și la 30 ianuarie, atinge culmile cele mai delicate în gândirea patristică eshatologică. Admirator al lui Origen, în zilele lui de tinerețe, și compilator, împreună cu Grigore de Nazianz, a antologiei unor pasaje din Origen - cunoscută sub denumirea de "Filocalia"-, Vasile al Cezareei dezvăluie în multe din operele sale o tendință origenistă în interpretarea imaginilor tradiționale ale speranței creștine, în termeni psihologici sau spirituali. Ca predicator sau preot, oricum, Vasile cel Mare s-a preocupat de prospectarea dreptății și răsplății în viața creștinilor. Atunci când a îmbătrânit a devenit mai critic, vizavi de origenism, în termeni respectuoși, și mai sever în propriile lui speranțe privind viitorul lui și al omenirii.

Astfel, în "Prologul" lui la opera "Moralia", care are subtitlul "Cuvânt despre Judecata lui Dumnezeu",[56] probabil, operă a ultimilor săi ani, Vasile cel Mare pune accentul asupra seriozității cerințelor lui Dumnezeu într-un fel în care s-ar părea că există o anumită doctrină a salvării universale. Observând că Sfânta Scriptură ne învață că orice păcat, oricât de mare sau mic ar fi, trebuie judecat cu aceeași severitate, deoarece el înseamnă neascultare în fața lui Dumnezeu,[57] și că păcatul neștiinței este privit în același fel de Dumnezeu ca și păcatul înfăptuit.[58] Vasile al Cezareei afirmă: "nu văd nici o iertare pentru toți cei care sunt în contact cu orice poruncă dată de Dumnezeu, adică pentru toți cei care nu au fost convertiți, fiind infideli, fără de altfel să îndrăznească să se gândească că pot primi altceva. Toate

acestea sunt în deplin acord cu textele Scripturii."[59] În "Regulile mici", Sfântul Vasile cel Mare al Cezareei, răspunde printr-un "nu" decisiv problemei dacă într-o zi va fi un sfârșit la orice fel de pedeapsă. Dacă s-ar putea imagina că focul iadului s-ar opri vreodată, acest fapt ar fi în favoarea diavolului, afirmă Vasile cel Mare. Mai mult, autorul nostru patristic arată că pedeapsa eternă nu va avea sfârșit, la fel ca și viața eternă. Vasile al Cezareei folosește imaginile tradiționale ale Judecății de Apoi, care va veni și ale pedepsei eterne pentru a-și îmbunătăți argumentul în "Omilii" și "Scrisori", în special în cele care se adresează auditoriului monastic. Astfel în epistola "Către o fecioară care a căzut",[60] îndrumă o femeie care și-a abandonat viața ascetică ca să se gândească la ultimile zile, prospectându-și judecata divină și imediată a faptelor sale și gândindu-se la "sfârșitul vieții noastre de zi cu zi." Atunci când vine acest sfârșit, Hristos va veni din nou "să judece viii și morții, și să răsplătească pe fiecare după faptă." Atunci păcătosul va fi confruntat cu pedeapsa nesfârșită în iad fără putință de a scapa. Această prospectare a judecății nu este un mit, ne avertizează Vasile cel Mare, în finalul lucrării "Omilie în timp de foamete și secetă", sugerând că aceasta"este o învățătură proclamată de o voce care nu poate minți."[61]

Vasile cel Mare zugrăvește pedepsele iadului[62] cu o vivacitate fără precedent în "Omilia la Psalmul 33", pentru a completa promisiunea psalmistului de a-și învăța copiii, probabil în comunitățile ascetice, despre "frica de Domnul."[63] Cel care a făcut mult rău în viață, arată Vasile cel Mare, "se va confrunta cu frica, îngeri cu privire îngrozitoare care scot foc din piepturi și cu privirea înghețată din cauza caracterului lor rău; întunecarea și frica diavolească vor fi ca noaptea. Va fi o bezna totală, o negreală impenetrabilă; foc fără strălucire care are puterea de a arde fără a da lumină, apoi imaginează-ți un fel de căldură care este veninoasă și carnivoră, care poate devora fără să fie simțită și care cauzează dureri incomensurabile prin mușcăturile ei. Apoi, gândește-te la cea mai rea dintre pedepse: reprosul și rușinea eternă. Temeți-vă de lucrurile acestea; și temându-vă scoațând dorința de rău din sufletele voastre."[64] Într-un alt pasaj, în acest grup de omilii, Vasile cel Mare face portretul lui Satana, "prințul acestei lumi", întocmai precum examinează "pe atleții Domnului după ce au murit, pentru a vedea dacă au înviat fără să fie însemnați."[65]

În alte pasaje ale "Omiliilor la Psalmi", Vasile cel Mare zugrăvește pe cel bogat, mai mult alegorizând întâmplarea evidențiată de Origen, decât vorbind despre speranța lui Hristos. Astfel, el sugerează în " Omilia la Psalmul 48, 2 ", că propria noastră conștiință???[66] este singurul acuzator în Judecata lui Dumnezeu.???[66] Mai mult, pentru cei care au urmat învățătura lui Hristos, Vasile cel Mare consideră: "Socot, însă, că atleții viteji ai lui Dumnezeu au luptat destul în viața lor cu dușmanii cei nevăzuți; dar după ce au scăpat de toate prigonirile lor, când ajung la sfârșitul vieții, sunt cercetați de Stăpânitorul veacului, ca să-i ia în stăpânire, dacă ar găsi că au răni de pe urma luptelor sau unele pete și urme de păcat; dacă, însă, vor fi găsiți fără urme și fără pete de păcat, îi lasă să se odihnească liberi în Hristos, pentru că au fost nebiruiți."[67]

Împlinirea dezideratelor umane după moarte, așa după cum adesea le descrie Vasile cel Mare, se datorează, în mare parte, "sufletului spiritualizat" conceput de gândirea lui Origen. "Binecuvântatul nostru sfârșit" în fața căruia viața noastră se

scurge încet, prin pași meticuloși, "reprezintă cunoașterea Domnului", conform tratatului său "Despre Sfântul Duh",[68] acest lucru însemnând "să devii întocmai lui Dumnezeu", atât cât este posibil pentru natura umană", prin transformarea efectului de cunoaștere.[69] Această cunoaștere, care-l face pe om asemenea lui Dumnezeu este lucrarea Sf. Duh, care purifică și înalță pe cei ce-L primesc și "îi transformă pe oameni spirituali, prin implorare cu sine însuși."[70] Realizarea finală a acestei împăcări și viziuni nu este posibilă decât după înviere, atunci când ființele umane vor fi eliberate de "vălul"care se află peste slăbiciunile și carnea lor prezentă și vor avea calități ca și îngerii.[71] Vasile cel Mare nu întârzie să-și dezvăluie starea de beatitudine în imagini lumești (temporale), dar se mulțumește să descrie aceste imagini terestre astfel: "Țara aceea este țara celor vii, în care nu-i noapte, nu-i vis, nu-i amăgirea morții, în care nu-i mâncare, nu-i băutură, proptelele slăbiciunii noastre; nu-i boală, nu-i suferință, nu-s spitale, nu-s tribunale, nu-s neguțătorii, nu-s meserii, nu-s bani, nu-i conducerea celor răi, nu-i pricină de războaie, rădăcina vrăjmășiei, ci e țara celor vii, nu a celor care mor din pricina păcatelor, ci a celor ce trăiesc viața cea adevarată, viața în Hristos Iisus."[72]

4.3.4. SFÂNTUL GRIGORE DE NAZIANZ

Grigore de Nazianz (329/330-c.390), sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 25 și 30 ianuarie,[73] prietenul de o viață al lui Vasile al Cezareei și într-un fel "susținătorul" interesat al acestuia, om de temperament retras, implicat mai puțin în obligațiile pastorale și administrative (episcopale), comparativ cu prietenul său. Cunoscut ca "teologul", de către tradiția grecească târzie, Grigore de Nazianz s-a lansat cu toată deschiderea în apărarea argumentelor "ariene" sau "eunomiene" și a contribuit la crearea celei mai precise și subtile formulări de nuanță ale doctrinei ortodoxe asupra lui Dumnezeu în literatura patristică greacă. În profunzimea sa, oricum Grigore Teologul a rămas un introvertit retor creștin, mai mult decât un gânditor speculativ, original și profund: scopurile lui, cât și interesele sale, au fost mai mult literare și religioase, decât dialectice și analitice și ca rezultat, opera sa, de obicei, nu ne oferă noi căi de dezvoltare filosofică și teologică sau comprehensivă a tradiției timpului.

Această lipsă de dezvoltare sistematică este vizibilă în modul prin care Grigore de Nazianz tratează eshatologia. Un numar mare din cuvântările și poemele sale conțin aluzii la concepțiile creștine (patristice), tradiționale, despre sfârșitul vieții și istoria umană. Acestea sunt adesea pasaje cu mare putere, în care discursul tinde să devină poetic, mai mult decât literar sau profetic. În "Poeme morale", de exemplu, descrie existența după moarte prin zugrăvirea lui Hades[74] și apoi prezintă faptul că "ultima zi" va aduce pentru cei slabi focul etern, întunericul și dogoarea.[75] Alte pasaje oferă o interpretare mai sofisticată, teologică, a acestor așteptări. Astfel, în "Cuvântarea a XVI-a", Grigore de Nazianz dezvoltă același cadru pictural al "judecății care va veni",[76] în care timpul se va opri, mai bine zis va intra într-o altă dimensiune, în eternitate. Folosindu-se de imaginea tradiției apocaliptice[77] pentru a zugrăvi detaliile scenice, nu clarifică niciodată dacă miezul dramei va fi interior și spiritual. Datorită păcatului sufletul omului ajunge în fața lui Dumnezeu;[78] uniunea sufletului cu Dumnezeu este esența Împărăției Divine și chinul fundamental al celui damnat este "depărtarea de Dumnezeu și mustrările de

conștiință care nu au limită."[79] Palegiricul lui despre fratele lui Cezarius, "Cuvântarea a VII-a", conține de asemenea descrierile sale despre bucuriile din rai, un număr de referiri la lumina și compania îngerilor și sfinților.???[81] Despre soarta împlinirilor creștine, aici și oriunde, în opera lui Grigore de Nazianz, aflăm cea mai perfectă descriere și viziune asupra imensității Binelui în Rai,[82] și omniprezenta "învățătură" prin care Eternul Mire al Cerului va comunica cu "sufletele care au venit spre El."[83]

În inima lui Grigore Teologul a fost mereu o atenție critică față de gândirea origenistă, simpatizant cu interpretarea spirituală alexandrină a imaginii lui Iisus Hristos, câte o dată tinzând să reveleze stilul în aceste imagini picturale de o mare profunzime, mai bine decât să explice aceste imagini prin alegorie. Grigore de Nazianz, în general, emfazează - cu un adevarat paradox șocant - că spiritul economiei divine îl reprezintă participarea ființei umane, ca existență creată în îndumnezeire. Logosul divin " își asumă sărăcia trupului meu întocmai cum eu însumi bogățiile îndumnezeirii sale. Dumnezeirea este plină de aceste lucruri, încât și eu pot să împart cu ea o bucățică din această plinătate ".[84] Sfântul Duh poate fi dovedit în mod egal de la Tatăl și Fiul prin faptul că "el mă transformă în Dumnezeu, călăuzindu-mă spre dumnezeire" prin botez.[85] Această împlinire în uniunea cu Dumnezeu, pentru Grigore de Nazianz, va fi deasupra oricăror împliniri ale cunoașterii: în mod particular înțelegerea de către ființa umană a trinității lui Dumnezeu, pe care acum o cunoaștem doar ca mister.[86] Asupra a două enigme din eshatologia origenistă, natura purgativă a oricăror pedepse și speranța pentru salvarea universală, Grigore de Nazianz oferă o precauție, un suport nedogmatic al poziției origeniste. Astfel, după ce își arată scopul referitor la poziția riguroasă a novaționiștilor privind botezul, Grigore de Nazianz arată că este mulțumit să-i lase în pace, să apuce pe drumul lor, recunoscându-i ca necredincioși la "drumul lui Hristos", altfel spus, ei vor fi nevoiți să primească un dureros "botez al focului", mai devreme sau mai târziu.[87] În alt context,[88] Grigore Teologul face apel la Noul Testament pentru a arăta și explica nuanța rădăcinilor așteptării raiului, care rămâne în cadrul lucrărilor omenești, dar în final ele sunt măcinate de focul purificator al lui Dumnezu. Într-un faimos pasaj "Despre botezul sfânt",???[90] Grigore de Nazianz arată succint că ar fi bine dacă ne-am purifica cu focul lui Hristos, care vine în valuri spre pământ și autorul nostru mai adaugă: "cunosc eu un foc care nu este purificator și care avertizează... iar unii ar prefera să privească mai îngăduitor focul."[91]

În afară de acestea, Grigore de Nazianz face speculații privind umanismul istoriei creației, dar se referă la ultima fază a sufletului, într-un pasaj important dintr-una din cele patru lucrări de ale lui. Ne referim la celebrele "Cuvântări teologice",[92] în termeni care sunt puțin apropiați de origenism, de pildă, referitor la uniunea tuturor creaturilor raționale cu Dumnezeu. "Dumnezeu este totul în tot", în timpul restaurarii universale (în timpul apocatastazei), la sfârșitul istoriei umane. Prin aceasta " nu înțeleg pe Dumnezeu Tatăl, întocmai cum Dumnezeu Fiul, se va dispersa de El, întocmai unei torțe dintr-o flamă imensă care apoi se întoarce în El ". Nici sabilienii nu au fost corupți de acest pasaj.[93] Mai mult el afirmă: "Eu înțeleg pe Dumnezeu ca un tot, într-un timp în care numai suntem mulți, așa cum acum suntem marcați de mișcările și pasivitatea noastră, iar în noi

nu arde nimic din ceea ce putea fi Dumnezeu, nici măcar cât de puțin; atunci putem fi pe de-a întregul ca Dumnezeu, receptivi la Dumnezeu în întregul Lui și numai în Dumnezeu. Acestea, mai presus de toate, reprezintă perfecțiunea spre care tindem."[94] Grigore de Nazianz nu speculează detaliile fizice ale Învierii sau nu oferă vreo apologetică asupra veridicității ei, dar el reflectă într-un mod general, în cuvântarea de la înmormântarea fratelui Cezarie, atât despre împlinirea finală a trupului, cât și despre "stadiul intermediar", dintre moarte și înviere. Aici el face diferența dintre nuanța caracteristică a tradiționalismului și interpretarea ascunsă: "eu cred că aceste cuvinte ale înțelepciunii, pe care fiecare suflet bun, iubit de Dumnezeu, părăsește trupul și imediat începe să simtă și perceapă bine cuvântările care-l așteaptă, întocmai întunericului care a fost îndepărtat de lumina care a răsărit... și el simte o fantastică plăcere și exaltare, mergând la întâlnirea cu Dumnezeul lui... apoi, puțin mai târziu, va căpăta o materializare mai delicată, care este deasupra tuturor lucrurilor de pe pământ și cu care se va contopi într-o înțelegere perfectă; într-un anumit fel bine, cunoscut lui Dumnezeu, Cel Care le îmbină pe toate și le poate destrăma în același timp, El va intra împreună cu trupul pentru a moșteni gloria eternă.[95] Și astfel cum sufletul împarte în această strânsă uniune cu trupul durerile și necazurile, tot așa va împărți și bucuria de a fi un corp comun în sine însuși și înăuntrul spiritului și rațiunii lui Dumnezeu, ființa muritoare și schimbătoare care se dizolvă într-o viață."[96] În această uniune, spritualizând speranța lui Origen și a urmașilor lui, el exprimă balanța și patosul artisticului clasic.

4.3.5. SFÂNTUL GRIGORE DE NYSSA

Sfântul Grigore de Nyssa (cca. 335-394), sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 10 ianuarie, cel mai tânăr frate al lui Vasile de Cezareea, el însuși a fost un deplin și pasionat retor, în realitate un ganditor patristic mai original decât Vasile cel Mare sau Grigore de Nazianz, a dus mai departe tradiția spiritului și intelectualismului lui Origen, cu o inegalabilă subtilitate și profunzime.[97] Reformularea eshatologiei lui Origen, deja făcută parțial de Metodiu de Olimp, a avut o influență preponderentă în patristica greacă ce va urma și în teologia bizantină ulterioară. Subiectul din eshatologia lui Origen, asupra căruia Grigore de Nyssa își axează cercetările, reafirmand-o, este tema apocatastaziei, speranța pentru salvarea universală; în plus, acesta restaurează creația intelectuală, ducându-o către o "originală" unitate cu Dumnezeu, printr-o beatitudine contemplativă.

Pentru omenire, Grigore de Nyssa identifică învierea promisă cu primul stagiu al apocatastazei: pentru "învierea care ne-a fost promisă nouă, nimic altceva decăt restaurarea căderii către stadiul ei primordial". "Sufletul și limitele vieții noastre zilnice în această lume", arată autorul nostru patristic în ceremonialul său "Asupra morții", "reprezintă restaurația ființei umane către stadiul inițial care nu este altceva decât o asemanare cu realitatea divină."[98]

Oricum, în mod evident, Grigore de Nyssa reia noțiunea lui Origen în ceea ce privește "stadiul original", care se confundă cu existența preistorică a sufletelor fără trup și ideea că starea ființei umane, prezența corporală, este rezultatul unei "căderi". O asemenea teorie, subliniază el, exclude speranța într-o salvare ultimă,

de vreme ce sugerează faptul că ființa umană se află acum într-un stadiu mai slab decât se afla înainte de prima cădere.[99] Mai mult decât atât, acest lucru implică faptul că într-adevăr o viață de contemplare cerească nu este scutită de păcat, astfel încât numai funcționează regula unui ciclu final al restaurației și sfârșitului căderii.[100] Ceea ce este "restaurat" sau recăpătat prin înviere, în viziunea lui Grigore de Nyssa, este mai înainte de toate perfecțiunea actuală a " împlinirii creațiunii raționale, care printr-o realitate posibilă este etern prezentă în mintea lui Dumnezeu ". În mintea lui Dumnezeu un "a cronos" (sau eternitate) preexistă umanității (din punct de vedere istoric) și este cuprins de rațiunea creaturilor în mod gradat, în timp.[101]

Imensitatea exprimată în limbaj biblic reprezintă "imaginea lui Dumnezeu", creată în final de realitatea existentei umane, înfăptuită printr-un act divin, care a creat bărbatul și femeia, care în eonul actual sunt căsătoriți prin tensiunile și ambiguitățile existenței carnale.[102] Reînvierea nu este altceva decât restaurarea (apokatastasis) "formei originale", arată Grigore de Nyssa în "Despre facerea omului". Restaurarea naturii umane în starea perfecțiunii pierdute este teoria permanentă a gândirii lui Grigore de Nyssa. Pe de altă parte, apocatastaza reprezintă pentru gânditorul nostru patristic realizarea "în numar mare" a indivizilor umani, care au caracteristicile trupești și spirituale întocmai ca cele ale lui Adam, cel dinaintea păcatului. Este un proces în care trebuie să urmeze legile și să urmeze vicisitudinile unei creșteri gradate și organice, dar numai într-un final se va împlini în fiecare membru al speciei umane, toți oamenii aparținând unei semințe originale din care toate au crescut în temporalitate spre veșnicie.[103]

În orice caz Grigore de Nyssa clarifică speranțele lui Origen printr-o salvare universală, astfel puține pasaje din opera lui fac aluzie la excluderea credincioșilor din cetatea lui Dumnezeu[104] sau despre pedeapsa eternă.[105] Grigore de Nyssa vorbește astfel în multe alte locuri deoarece el crede că planul lui Dumnezeu, în final, se va realiza în orice ființă umană. Comentânt dorința generală a tuturor forțelor, nu numai pentru faptul de a fi salvate de la distrugere, dar și pentru a se uni cu Dumnezeu, Grigore de Nyssa obsearvă la sfârșitul lucrării "Omilii despre Cântarea Cântărilor": "Căci ce s-ar afla mai presus de asemănarea cu Dumnezeu? Așadar, la prima creațiune, sfârșitul a apărut nemijlocit împreună cu începutul și firea a început să existe de la desăvârșire. Dar odată ce s-a predat morții prin alipirea la păcat și astfel a căzut de la stăruința în bine, nu recapătă deodată desăvârșirea, ca la prima creațiune, ci înaintează pe o anumită cale spre mai bine, lepădând cu încetul, printr-o succesiune și într-o ordine, împătimirea, cele contrare firii. Căci la prima creațiune nu era nimic care să împiedice desăvârșirea firii, ca să se săvârșească odata cu apariția ei, neexistând răutate. Dar la a doua creare, era de trebuință ca revenirea la primul bine să fie legată de străbaterea pe rând a unei distanțe, deoarece înțelegerea noastră, înlănțuită prin răutate de împătimirea materială, leapadă cu încetul răul împreună crescut cu ea, răzându-l ca pe o coajă ce învăluie, prin viețuirea cea mai aleasă."[106] Această restaurare către unitate îi va atinge pe cei "care acum se află în păcat," și va include chiar și pe acei care în mod prezumtiv sunt condamnați la iad în concordanță cu cele afirmate în lucrarea "Despre viața lui Moise."???[108]

Motivul principal pe care Grigore de Nyssa îl oferă în favoarea acestei poziții este că răul reprezintă corupția imaginii de bine și nu-l consideră ca fiind o substanță de sine stătătoare și pentru același lucru răul trebuie să aibă un sfârșit. Dar binele ca un lucru obișnuit, are caracteristica pozitivă a permanenței.[109] Răul și moartea sunt creații ale ființei umane, nu ale lui Dumnezeu. Natura umană prin dinamismul ei natural, mereu se rotește în jurul binelui,[110] astfel finalitatea răului reprezintă că ziua oricărui suflet, oricât de pervertit ar fi la începuturile lui, va sfârși prin a fi posedat de bine. Abilitatea sufletului uman în a percepe binele naturii divine înseamnă două lucruri: faptul că în permanență se îndreapta spre Dumnezeu și are o capacitate de a-și dărui viața Lui.[111] Grigore de Nyssa consideră ca axiomatic faptul că această capacitate nu poate fi mereu frustrată. Învierea trupului reprezintă un moment cheie în concepția lui Grigore de Nyssa privind împlinirea umană finală. Acest fapt reprezintă un eveniment pe care autorul patristic îl redă adesea ca pe un prim stagiu al apocatastazei, astfel spus al întoarcerii umanității la forma ei originală și ideală. Motivul acestui fapt nu stă numai în ideea tradițională a Bisericii Creștine primare privind speranța în înviere, pe care Grigore de Nyssa o acceptă ca parte integrantă a credinței ortodoxe,[112] dar și în antropologia lui Grigore de Nyssa: pentru el omul nu este numai un suflet care în faza finală se întrupează pentru a se înfrâna, ci o materie adevărată, cu o dimensiune materială și spirituală, create concomitent și împreună și care depind una de alta pentru a-și duce existența.[113] Doar atunci când această compoziție își recapătă forma completă, atunci ființa umană va realiza deplin imaginea lui Dumnezeu, așa cum au fost făcuți Adam și Eva la creație.

Grigore de Nyssa dezvoltă în antropologia sa, în realitate, o nouă apologetică privind înțelegerea învierii. Datorită coerenței interioare a persoanei umane, sufletul care păstrează în mod integral, în el însuși, forma (eidos), anume că principiul este acela a unei continuități a schimbării, recunoaște faptul că forma își pune amprenta în fiecare particulă a trupului, chiar și după moarte și descompunere. Astfel sufletul este capabil la inviere să-și "atragă din nou către el ceea ce îi aparține."[114] În fapt, sufletul ca o substanță spirituală necircumscrisă își conservă toți atomii trupului nemuritor, datorită faptului că ei sunt răspândiți în Univers " și nu există în lume nici o forță care să îndepărteze aceasta coeziune ".[115] De asemenea, din această antropologie rezultă și caracterul trupului care se ridică la ceruri, așa cum Grigore de Nyssa îl înțelege. Autorul nostru afirmă că acesta va fi identic cu trupul prezent, și la fel de recunoscut ca acesta, de această dată el va fi "suplu și eteric", în realitate "cu o strălucire și o mult mai atragătoare frumusețe."[116] În mod corespondent, "el trece prin moarte, ca o caracteristică care rezultă din păcatul și dezordinea felului nostru de a trai: dezonoarea, asta vreau să spun, și corupția și slăbiciunea și caracteristicile vârstei."[117] Numai vor exista diferențele sexuale care sunt acum necesare pentru procreare. Hrana care determină procesul de îmbătrânire și decadență, va fi de această dată pentru persoana în viață o dorință din ce în ce mai crescândă pentru Dumnezeu, transcenzând sufletul persoanei în mod constant peste propriile limite. Acest lucru reprezintă, într-adevăr, să-l vezi pe Dumnezeu, remarcă Grigore de Nyssa în lucrarea sa referitoare la viața lui Moise: "niciodată să nu atingi sațietatea în

dorința ta; trebuie să privești mereu prin prisma posibilului ca să capeți dorința de a vedea mai mult, până la ardere."[118]

În marea majoritate a operei lui, reflecțiile lui Grigore de Nyssa despre împlinirea creștină sunt centrate pe caracterul spiritual, ca o contemplație eternă, care se face asupra salvării colective, a întregii umanități la sfârșitul veacurilor (istoriei umane). Oricum, în mod ocazional, el vorbește în termeni mult mai concreți și tradiționali despre răsplata pe care o primesc indivizii, imediat după moarte.

Pentru a participa la mișcarea eternă a "Judecății de Apoi", pentru a-L cunoaște și a-L iubi pe Dumnezeu, fiecare ființă umană are nevoie de purificare atât trupească, cât și sufletească. Pentru Grigore de Nyssa aceasta este nevoia fundamentală, atât în ascetica creștină, cât și în pedeapsa tradițională pe care creștinii o așteaptă după moarte. Așa cum am mai arătat, Grigore de Nyssa înțelege căderea ființei umane ca o alegere voluntară făcută de strămoșii umanității, o alegere care statuează în descendenții lor "în votul de a păcatui" ("înrădăcinarea răului"). Efectul acestei alegeri în favoarea răului a fost faptul că s-a distorsionat frumusețea imaginii divine în care specia umană a fost creată. Pentru a restaura această frumusețe, pentru a revela imaginea autentică a omului învățat să-l cunoască și să-l iubească pe Dumnezeu, se solicita un proces dificil și dureros de "spălare", pe care Grigore de Nyssa îl descrie prin cuvinte vii.[119] Dar de asemenea, purgatoriul nu este realizat înainte de moarte, el trebuie să aibă loc după înviere, pentru a putea pregăti ființa umană să participe în viață pentru și întru Hristos. La sfârșitul "Cuvântărilor catehetice", Grigore de Nyssa reamintește cititorilor lui că "focul" și "căldura" tradițională, asociate cu pedeapsa purgativă, sunt foarte diferite de acelea cunoscute pe pământ. Faptul că ele sunt descrise ca fiind "eternul" este de îndeajuns să sugereze caracterul lor dintr-o altă lume. Deși sunt eterne, oricum Grigore de Nyssa nu specifică nicăieri faptul că păcătoșii vor fi pedepsiți etern. O asemenea pedeapsă poate doar să fie numită ca fiind de răzbunare și, în acest sens, Grigore de Nyssa clarifică că Dumnezeu nu este răzbunator. El vine " doar să separe binele de rău și să-l transforme într-o comunitate binecuvântată ".[120]

Creștinii care recunosc nevoia de purificare pot sa înceapă în viața lor, prin practici voluntare, penitență și ascetism - în mod special prin celibat - și printr-o viață dăruită celor sfinte, viață contemplativă, adevărată și frumoasă, destinată lui Dumnezeu. Rezultatul unei astfel de discipline autoimpuse este libertatea și o mai bună introspecție în ceea ce privește adevăratele valori ale existenței umane.[121] Acesta este începutul unui proces educațional necesar, Grigore de Nyssa observând în maniera origenistă, un proces în care unul este purificat în viața prezentă prin cumpătare și "filosofie" sau după ce părăsește această lume temporală prin amestecarea lui cu focul purificator. Purgatoriul pentru Grigore de Nyssa este simplu: durerea, cu adevărat rostul întoarcerii zilelor lui Dumnezeu, pentru care toate creaturile raționale vor fi deja pregătite. Oricât de sofisticată ar fi pregătirea pentru aceste zile, Grigore de Nyssa este convins că odată mulți dintre oameni vor atinge aceste culmi, concomitent cu revărsarea temporalității în veșnicia lui Dumnezeu.

4.3.6. SFÂNTUL IOAN GURĂ-DE-AUR

Sfântul Ioan Hrisostom (344/354-407), arhiepiscopul Constantinopolului, cinstit și sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 30 ianuarie și 13 noiembrie, este cel mai celebru predicator al auditoriului creștin grec, părintele și scriitorul bisericesc ale cărui opere au supraviețuit în număr extrem de mare. El s-a concentrat pe atenția auditoriului lui, pe ceea ce creștinii așteptau despre sfârșitul lumii (Judecata de Apoi), temele eshatologice abundând în predicile sale, devenite faimoase în întreaga Biserică Creștină, nu prin consistența detaliului care poate fi ușor sistematizat, ci printr-o puternică amprentă emfatică care-l caracterizează pe acest talentat autor și retor patristic.[122]

Într-un număr de pasaje Ioan Gură-de-Aur repetă convingerea tradițională că sfârșitul lumii este aproape, subliniind că unul dintre semnele acestui lucru este faptul că evanghelia este predicată în toată lumea.[123] Dacă apropierea sfârșitului lumii este o cauză de îngrijorare pentru creștini, Ioan Gură-de-Aur reamintându-le faptul că moartea fiecăruia dintre creștini este aproape, acest lucru are pentru aceștia "același înțeles" ca și când creștinii au fost chemați la pocăință.[124] Fiecare dintre oameni este îndrituit în mod natural să cunoască când va veni sfârșitul lumii, considerând că multe dintre aceste idei rămân doar curiozități pentru fiecare creștin, dar Ioan Gură-de-Aur afirmă că începutul sfârșitului a început cu Adam și sfârșitul fiecăruia dintre creștini reprezintă o imagine a sfârșitului general.[125]

Învățătura lui Ioan Gură-de-Aur, privind învierea trupului, este profund tradițională. Pentru creștinii greci care caută argumente pentru a stabili credibilitatea speranței creștine, el oferă într-un stil sumar, anumite formule apologetice familiare, inclusă fiind puterea lui Dumnezeu de a crea din nimic.[126] Dar Ioan Gură-de-Aur insistă asupra faptului că nici un argument nu este necesar pentru credinciosul creștin: în primul rând, pentru că cel care a avut revelația este plin de credință; în al doilea rând, pentru că problema însăși nu admite introspecție intelectuală.[127] Această credință populistă asumă faptul că același corp se va înălța, corpul pe care-l cunoaște creștinul din viața trecătoare nu este alt corp, ci doar unul îmbunătățit. [128] Ideea misterului salvării naturii umane actuale, în realitate, este conținută în învățăturile Sf. Pavel, în sensul că " acest trup păcătos trebuie să se îmbrace în puritate ".[129] Împreună cu această transformare natura umană materială se transformă și astfel întreaga lume se schimbă și ia o formă incoruptibilă.[130]

Discuțiile despre judecată și recompensare reprezintă un punct important în ochii lumii creștine, pentru morala creștină; dacă bunătatea nu este recompensată și răul pedepsit după această viață (în mod particular vorbind despre binele care suferă toată vremea și slăbiciunea care prosperă în lumea actuală) nu ar exista sensul justițiar fundamental și credința oamenilor în Providența lui Dumnezeu.[131] Astfel, creștinătatea prezintă scena Judecății de Apoi cu multă amănunțime. Într-adevăr evaluarea morală este atât de importantă pentru el și prospectarea revelației în totalitatea ei, atât de teribilă, încât dacă n-ar exista gheena ce fel de pedeapsă ar putea exista ca să îndepărteze o asemenea injustă faptă și să fie de-a dreptul corectă? Din alte puncte de vedere Ioan Gură-de-Aur nu dorește să speculeze locul unde se află gheena cu excepția faptului că arată că este dincolo de lumea timpului acesta.???[133] Gândirea patristică cheltuie mult timp cu discuțiile

despre damnație, descriind-o în detalii amănunțite. Astfel, în "Omilii la Evrei", Ioan Gură-de-Aur descrie chinul infernului: "Întocmai celor condamnați pe viață să lucreze în mine și care nu-și vor vedea familiile niciodată, nu-i vor vedea decât pe gardienii lor, așa va fi aici - și încă nu așa, ci mult mai rău. De aici, cineva poate să ceară îndurare Împăratului și prizonierul să fie eliberat - dar din partea aceasta nimeni. Ei nu vor scăpa de aici și vor rămâne măcinându-se într-o asemenea agonie, încât nu poate fi exprimată în cuvinte."[134] Focul iadului este de o asemenea natură, explică Ioan Gură-de-Aur, încât nu se consumă niciodată unda de lumină, ci arde etern și trupurile sculate după moarte ale damnaților fiind nemuritoare, vor fi capabile să îndure o asemenea pedeapsă eternă.[135] În ciuda faptului că gradele de pedeapsă din iad vor fi diferite, depinzând de gravitatea păcatului și de gradul în care păcătosul, deja, a suferit pentru el pe pământ, Ioan Gură-de-Aur insistă asupra faptului că acest condamnat rămâne în infern pentru veșnicie.[136] Avertismentele lui Dumnezeu despre pedeapsa Sa, nu sunt vorbe fără țintă, nici simple povestioare "cu efect pedagogic."[137] Pedeapsa pentru Ioan Gura-de-Aur este modul lui Dumnezeu de a conserva instinctele umane și astfel de a-și dovedi bunătatea "din cauză că El nu dorește să-i lase pe oamenii buni să devină răi."[138]

În reflecțiile sale asupra pedepsei păcătoșilor Ioan Gură-de-Aur oferă o conștiință de sine, antiorigenistă. Spre exemplu el respinge ideea că pedeapsa lui Dumnezeu este mereu curativă. Pedeapsele prin care trec oamenii în această viață a temporalului, obsearvă Ioan Gură-de-Aur în "Omilii la Romani", "sunt corective, dar mai apoi ele devin vindicative."[139] Astfel, el își face clară convingerea că diavolii nu au speranță pentru iertare.[140] Pentru ființele umane rațiunea finalității damnației până la capăt, în termenii unei filosofii antropologice, este că iertarea și grația divină sunt posibile doar în viață. După ce sufletul s-a separat de trup, oamenii numai sunt stăpâni pe propria lor ființă, deoarece lipsește libertatea care să schimbe orientarea fundamentală a acestora. Cu siguranță că damnatul va trece printr-o părere de rău intensă atunci când se va despărți de viață; însă întocmai doctorilor cărora le pare rău că pacientul lor a murit, toate regretele lor vor fi în van.[141] În ciuda finalității damnaților, oricum Ioan Gură-de-Aur pare să vadă anumite osibilități ale creșterii spirituale în damnație.

Ioan Gură-de-Aur cheltuie mult mai puțin timp reflectând la beatitudinea salvatului, decât descriind damnarea păcătosului și face acest lucru în termeni mult mai puțin picturali. "Orașul lui Dumnezeu se află într-o sărbătoare eternă, remarcă el, dar nu ca sărbătorile noastre pline de zgomot și tumult, este o ordine imensă a tuturor lucrurilor într-o armonie perfectă... și aici sufletul este inițiat în misterele divine întocmai cum ar învăța secrete religioase într-un templu."[142] Inima bucuriilor cerurilor este foarte aproape de Judecata lui Dumnezeu și ușurința lor de a-l vedea pe Dumnezeu "nu printr-o oglindă sau prin credință, ci față-n față."[143] Revelația lui Dumnezeu în sine însuși, darul lui de lumină îl face capabil pe suflet "să fugă către și prin cunoaștere... și va cunoaște mai mult ceea ce este ascuns și se va bucura aici de o familiaritate binecuvântată și de înțelepciune."[144] Cunoașterea umană în Dumnezeu mereu va fi limitată de natura omului. Umanitatea nu va cunoaște niciodată pe Dumnezeu în esență așa cum îl cunoaște Fiul Lui.[145] Dar nu este mai puțin adevărat că această cunoaștere conferă omului o glorie dincolo de orice descriere și care umple cele mai elementare nevoi ale

existenței umane: "pentru ce trăim? " se întreabă Ioan Gură-de-Aur, "pentru ce respirăm, cine suntem dacă nu primim o bucățică din această viziune? "[146] Astfel, viziunea lui Dumnezeu este inima beatitudinii: "Binecuvântați, de trei ori binecuvântați, de multe ori binecuvântați sunt cei care sunt demni și privesc către acea glorie!"[147]

Ioan Gură-de-Aur nu pare să fi avut vreo concepție privitoare la vreun stadiu "interimar", dintre moarte și înviere, diferit în grad sau în substanță, de ultima împlinire a cuiva. În viziunea lui pedeapsa damnatului începe imediat după moarte, punct la care el găsește exemplul parabolei femeii desfrânate și a lui Lazăr. Oricum, Ioan Hrisostom se bazează foarte mult pe prospecția individuală asupra recompensei sau pedepsei, care pentru el reprezintă o părticică din întreaga salvare a poporului lui Dumnezeu.

4.3.7. SFÂNTUL CHIRIL DIN ALEXANDRIA

Deși este bine cunoscut datorită capacității sale de conducător în problema controverselor hristologice care au marcat Sinodul Ecumenic de la Efes, Sfântul Chiril din Alexandria, sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 18 ianuarie, a dat niște informații fundamentale despre Judecata de Apoi și concepția eshatologică, cât și despre împlinirea spirituală în câteva dintre lucrările lui exegetice și doctrinare, mărturii care formează un tot unitar în doctrina salvării, argumente care îi marchează hristologia. Soteriologia lui Chiril din Alexandria a fost înțeleasă, cât de cât, cu acele modele "fizice" pe care le-a folosit Atanasie cel Mare și alți gânditori patristici greci anteriori. Întocmai cum oamenii provin din carnea și sângele lui Adam, descendenții lui ne-au transmis o parte din corupția și moartea provenite din păcatul lui Adam, dar la fel ne-au transmis Logosul în ființa noastră prin care noi luăm contact profund prin intermediul euharistiei și al botezului, modul prin care ne este comunicată viața sfântă.[148]

Deplina realizare a salvării aduse oamenilor prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, include și învierea trupurilor, eliberate de corupție și moarte, primind gloria "Domnului ridicat la ceruri",[149] oamenii având un eveniment fundamental, care rămâne în viitorul nesigur al credinciosul creștin.[150] Astfel, un fragment din Judecata de Apoi, care ar putea să facă parte din comentariul pierdut la Evanghelia lui Matei, realizat de Chiril al Alexandriei,[151] îl avertizează pe cel ce crede în Hristos că nimeni nu va cunoaște timpul celei de-a doua veniri.

Chiril al Alexandriei afirmă, în special, la comentariul de la I Corinteni 15, că fundamentul speranței creștine este Evanghelia Învierii lui Iisus Hristos. "Orice om, după Adam, are o aversiune înnăscută în fața imaginii lui Dumnezeu, datorită păcatului, în realitate, orice om a fost confruntat cu dezintegrarea, cu întoarcerea în pământul din care a fost făcut, adus la moarte și decădere. Dar când Cuvântul lui Dumnezeu a devenit om și s-a împărtășit împreună cu Duh Sfânt, acesta se va transforma din nou în ceea ce a fost la origine și într-un sens se va naște încă o dată, deoarece omul a fost chemat spre o nouă viață și a fost scăpat de puterea morții.[152] În ciuda acestei puternice emfaze hristologice, Chiril al Alexandriei nu restricționează problema învierii doar la a crede în Hristos. Toate ființele umane vor învia arată autorul nostru în "Comentariul la Evanghelia lui Ioan" deoarece

“harul învierii a fost dat întregii umanități”,[153] dar necredincioșii vor învia într-o viață de pedepse care va fi mai rea decât moartea.[154] Primul care va învia după însuși Iisus Hristos va fi cel care “ l-a urmat în credință ”.[155] Doar ei vor fi cei care “transformați de darul incoruptibil se vor îmbrăca în roba gloriei divine.”[156] Pe de altă parte, păcătoșii vor învia fără acest dar și “vor rămâne în aceeași stare dezonorabilă doar pentru a fi pedepsiți.”[157]

Pentru Chiril al Alexandriei mulți înaintași greci aveau inima beatitudinii eshatologice (cunoașterea directă a lui Dumnezeu). El insistă asupra faptului că viața eternă nu este doar pentru a învia ei, mai precis este o viață de repaos, glorie și bucurie - bucurie spirituală, desigur, și nu o altfel de bucurie. Cheia bucuriei spirituale o reprezintă cunoașterea perfectă a lui Dumnezeu și o acuratețe în revelarea misterelor lui Hristos; această revelare nu va mai fi “privirea în oglindă”, așa cum o știu oamenii, ci va fi o strălucire puternică și clară în lăuntrul oamenilor, fiind înrădăcinată în perfecțiunea cunoașterii.”[158] Centrul cunoașterii divine va fi viziunea Cuvântului așa cum este “El” cu adevărat: nu așa cum “El” s-a relevat umanității pe care și-a asumat-o în timpurile când era în trup, ci va radia în gloria lui Dumnezeu, contopindu-se cu El.[159] În “Omilii despre moarte”, lucrare care i se atribuie lui Chiril al Alexandriei,[160] în ultima parte care pare să fie sinceră, aflăm despre o “înfricoșătoare descriere a morții, ca moment cosmic și în același timp ca luptă personală”. În timp ce spiritele negre (“ca etiopienii”), sunt deasupra persoanei care este pe moarte și sunt gata să smulgă de la aceea persoană toate acele păcate comise în viață, ceilalți îngeri sunt gata să ofere confortul și speranța salvării. Aici este evidentă frica creștinismului egiptean popular care își găsește “eul” în teoria lui Chiril al Alexandriei.[161]

Chiril al Alexandriei este mult mai clar în ceea ce privește stadiul sufletului între viață și moarte. Într-unul din răspunsurile din “Dogmatum solutione” el respinge noțiunea absurdă a faptului că recompensa sau pedeapsa pentru faptele omenești a fost prestabilită, pentru că Hristos nu s-a întors să judece vii și morții.[162] În “Comentariul la Evanghelia lui Ioan”, Chiril al Alexandriei insistă asupra faptului că sufletele bune “se duc imediat în mâinile lui Dumnezeu”, în timp ce păcătoșii vor fi în locurile destinate pentru săvârșirea pedepselor.[163] Din punctul de vedere al presupunerilor lui Chiril al Alexandriei, în ceea ce privește soarta sufletelor după moarte, ar fi ideea: “chiar dacă sufletele morților au ieșit din trupuri, ele sunt considerate a fi vii în fața lui Dumnezu.”[164] Aici ca și peste tot eshatologia lui Chiril al Alexandriei este mai mult determinată de credința tradițională și practica bisericească, decât de o bine fundamentată teologie și filosofie antropologică.

4.3.8. PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL

Orientarea filosofică a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, cinstit și sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 3 octombrie, conține influențe profunde din speranța creștină. Spiritul etern a creat existența, iar sistemul dionisian prevede recâștigarea unității pierdute dintre creaturile inteligente și Dumnezeu prin cunoașterea contemplativă și dragoste, o unitate care formează înăuntrul ființei plăcerea lui Dumnezeu.[165] Așa cum Dumnezeu câștigă sufletele ființelor prin “cercul etern”, prin darul creativ,[166] astfel El trezește în ele experiența

realității divine, care îi duce către uniune într-un proces constant de "ascensiune",[167] "luminare"[168] și "divinizare".[169]

În contemplarea concepției sale neoplatonice asupra mișcării ființelor sale către Dumnezeu, Pseudo-Dionisie Areopagitul reflectă în același timp asupra celor mai tradiționale percepte ale speranței eshatologice creștine, ca parte a interpretării liturghiei creștine.[170] Aici autorul identifică timpul împlinirii eshatologice ca fiind "regenerarea".[171] Autorul nostru conturează tabloul eshatologic considerând, pe bază de date biblice, că sufletul tinde spre unificarea cu divinitatea și are o tranzacție către"o stare inconfundabilă de sărbătoare perpetuă" și învierea trupului implică contopirea cu incomprehensibilitatea sufletului,[172] respingând ca pe o nebunie învierea spirituală totală, teoria transfigurației sufletului și imaginea materială asupra beatitudinii.[173] Pseudo-Dionisie Areopagitul insistă asupra faptului că întocmai cum acum trupurile oamenilor se confruntă cu puterea sufletului, tot așa " ele vor primi o bunătate dumnezeiască și o imortalitate eternă, printr-o împărtășire binecuvântată ".[174] El nu speculează detaliile recompensei justițiare, cu excepția faptului că insistă ca ele să corespundă gradului în care cineva " îl imită pe Dumnezeu pe pământ printr-o viață sfânta și dumnezeiască ".[175] Metafora biblică o folosește la descrierea raiului în liturghia adresată și celor morți - expresii ca "lumina", "pământul celor vii", "sânul lui Avraam"-,[176] fapt ce reamintește de "recompensa promisă și de justiție care este dincolo de înțelegerea umană și care va fi o particică din îngerească și preabinecuvântata împlinire către sfârșit unde patriarhii deja au ajuns."[177]

Pseudo-Dionisie Areopagitul are propria lui opinie despre pedeapsa celor slabi. El consideră că posibilitatea schimbării morale se sfârșește cu moartea,[178] și mai afirmă că "frica, suferința și păcatul nu au sfârșit."[179] Miezul suferinței pentru Pseudo-Dionisie Areopagitul pare să fie experiența tragică a realizării când viața se sfârșește. El obsearvă laconic că păcatul părăsește viața mizerabilă și nefericită fără să aibă speranța unei fericiri sfinte."[180] Deși prezintă recompensa justiției ca o rezultantă a învierii,[181] Pseudo-Dionisie Areopagitul sugerează faptul că este legitimă gândirea celor care mor de o moarte sfântă pentru că "ei deja cu adevărat au împărtășit recompensa eternă."[182] Din cauză că moartea numai poate schimba nimic, autorul nostru recunoaște dificultatea teologică care apare din practica rugăciunii pentru cei morți, dar pare să interpreteze o asemenea rugăciune ca având mai mult un caracter declarativ, decât curativ. Deasupra tuturor există asigurarea vieții întru Domnul Hristos și faptul că Dumnezeu va recompensa prin justiție adevărul împărtășit cu propria lui viață.[183]

4.3.9. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Dacă Sfântul Maxim Mărturisitorul a adus în patristica de limbă greacă tradiția teologică și filosofică asupra noii morți și a reintegrării (cu multe idei originale), călugărul sirian, Sfântul Ioan Damaschin (cca. 650-cca. 750), cinstit și sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 4 decembrie, este cel care a organizat și a sistematizat această tradiție cu o claritate și consistență fără precedent. În multe din operele sale doctrinare, ascetice și omiletice Ioan Damaschin are surprinzător de puțin de spus despre speranța eshatologică creștină;

ceea ce spune el formeaza o expresie clasică condensată a eshatologiei grecești târzii.[184]

În lucrarea sa fundamentală "De fide orthodoxa" ("Despre credința ortodoxă") există o explicație a doctrinei de bază ortodoxe, care este în realitate partea finală a trilogiei sale "Summa" cunoștințelor creștine. Ioan Damaschin dezvoltă în ultimile două capitole ale acestei lucrări ideea eshatologiei, făcând o prezentare biblică amănunțită despre Antihrist și învierea sufletului.[185] Respingând ideea că Antihrist este o reîncarnare a diavolului, Ioan Damaschin insistă asupra faptului că el ar fi un muritor de rând născut într-o vreme de restriște și posedat de spiritul lui Satana. El va fi primit cu entuziasm de evrei și va persecuta Biserica lui Hristos, mințând pe mulți cu semne false și cu minuni înșelătoare ca să reziste mai mult, în acest răstimp Dumnezeu trimițând pe profeții Săi, ridicați din viață la ceruri, Ilie și Enoh, pentru ca aceștia să apere ideea creștină de bine și ca să se jertfească prin moarte. Apoi, relatează Ioan Damaschin, Iisus Hristos va veni din ceruri, întocmai cum s-a ridicat, în glorie și în lumină, și îi va lua pe cei înțelepți.[186]

După aceea, Ioan Damaschin relatează despre speranța creștină în învierea din morți, afirmând că Dumnezeu care a creat trupurile oamenilor pentru pământ poate să le ia o dată cu sufletele, să le facă incoruptibile și să le unească cu sufletele. Primul motiv al învierii, arată el, că prin aceasta este cerută justiția lui Dumnezeu: dacă sufletul percepe viciul și virtutea separat de trup, trupul trebuie să pătimească pedeapsa sau să primească recompensa. După o incursiune referitoare la starea sufletului după moarte, Ioan Damaschin concluzionează printr-o scurtă explicație asupra Judecății de Apoi. Diavolii, Antihristul și toți păcătoșii vor fi destinați focului etern: nu este "un foc material, așa cum noi îl cunoaștem, ci o specie de foc pe care Dumnezeu o cunoaște." Adevăratul creștin va împărăți viața eternă cu Hristos "văzându-l și fiind văzut și bucurându-se de darurile Sale într-o bucurie fără sfârșit." Aici ca și în alte lucrări Ioan Damaschin arată că sufletul după moarte numai se poate schimba, încât rămâne întocmai ca îngerii sau demonii, pregătit pentru totdeauna în condiții de autodeterminare. Pentru sufletul care a fost purificat de pasiunile timpurii în trupul vieții va rămâne asemenea îngerilor, după ce va muri, acest lucru însemnând că va împărăți întru cunoașterea lui Dumnezeu, fiind iluminat de Lumina Sfintei Treimi, călăuzit de Duhul Sfânt. Sufletele sfinților, în viziunea lui Ioan Damaschin, sunt într-o unitate perfectă cu divinitatea lui Hristos și prin participare devin ca Acesta, astfel, încât cu adevărat acești oameni care s-au sacrificat și au apărat Biserica Creștină pot fi numiți "dumnezei." Cu o resemnare și cu o luciditate ce i-a fost caracteristică, Ioan Damaschin aduce speranța Bisericii Creștine timpurii, privind divinizarea umană, și inclusiv a timpului acesteia, către finalul ei, argumentare ca o parte vitală a tradiției creștine.[187]

NOTE:

1) Saint Jean Damascène, "La foi orthodoxe. Défense des icones", trad. și note de E. Ponsoyl, Paris, Ed. Cahiers St. Irénée, 1966, p. 207-212; Dumitru Stăniloae, "Teologia Dogmatica Ortodoxa", vol. III, E.I.B., București, 1978, p. 351-377; Gheorghe Drăgulin, "Revelație în eshatologie", în "S.T.", XI (1959), p. 46-56.

2) Art. "Justin (Philosophe et martyr) ", în "D.E.C.A."... p. 1382-1385; supranumele de filosof și martir ("philosophus et martyr") îl aflăm atribuit Sfântului Justin de către însuși Tertulian, în lucrarea sa "Contra lui Valentin"; v. și I.G. Coman, "Patrologie", E.I.B., București, 1956, p. 50-54.

3) Brian E. Daley, "The Hope of the Early Church. A handbook of Patristic Eschatology", Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 20.

4) "Apologeți de limbă greacă", P.S.B. 2, E.I.B., București, 1980, în Sf. Justin Martirul și Filosoful, "Apologiile în favoarea creștinilor", II, 1, p. 77; "Ibidem", I, 14, p. 33-34.

5) "Ibidem", I, 8, p. 29-30.

6) "Ibidem", I, 17, p. 37.

7) "Ibidem", I, 43, p. 53-54.

8) "Apologeți de limbă greacă"... în Justin Martirul și Filosoful, "Dialog cu iudeul Tryfon", 28, 32, 40, p. 121-122, 125-126,135-136.

9) Justin Martirul, "II Apologii", 7, p. 82-83; "I Apologii", 20, p. 39.

10) Justin Martirul, "Dialog"...' p. 116, p. 228-229; "Ibidem", 85, p. 192-194.

11) "Ibidem",121, p. 234-235.

12) "Ibidem", 32, p. 125-126.

13) "Ibidem", 39, p. 134-135.

14) Justin Martirul, "II Apologii" 7, p. 82-83.

15) "Idem", "I Apologii", 18-20, p. 37-39.

16) "Ibidem", 18, p. 37-38. Este vorba de "misterul propriei noastre regenerări".

17) Justin Martirul, "Dialog"... 113, 139, p. 224-225, 254-255.

18) Cf. Isaia, 65, 17-25.

19) Justin Martirul, "Dialog"... 81, p. 189-190. Părintele Profesor Olimp Căciulă arată că "după modul în care Sf. Justin citează Psalmul 89, 4: «Ziua Domnului este ca o mie de ani», cu alte cuvinte: "«O mie de ani înaintea Domnului sunt ca o zi care vine și pleacă» (Septuaginta), autorul vrea să arate că în planul lui Dumnezeu iconomia lumii trebuie să recapituleze creația: șase zile de lucru și o zi de repaus (6000+1000=7000 de ani). Domnul Iisus Hristos a pătimit în a șasea zi a acestei recapitulații a lumii, adică în al șaselea mileniu și El va trebui să vină când acest mileniu se va termina, pentru a inaugura pe cel de-al șaptelea mileniu, cel așteptat de Sf. Justin" (n. 627, p. 189).

20) "Ibidem", 113, 139, p. 224-225, 254-255.

21) Justin Martirul, "I Apologii"... 10, p. 30-31.

22) "Ibidem", 21, p. 39-40.

23) "Ibidem", 8, p. 29-30.

24) "Ibidem", 28, 52, p. 43-44, 52-53.

25) “Ibidem”, 19, p. 38-39.

26) “Ibidem”, 12, 17, 57, p. 31-33, 37, 63-64; Justin Martirul, “Dialog”... 45, p. 140-141.

27) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. 2, E.I.B., București, 1985, p. 243-291, în special a se vedea doctrina: p. 253-282; Brian E. Daley, “The Hope of the Early Churh... p. 44-47; v. și art. “Clement d'Alexandrie”, în “D.E.C.A.”... p. 499-503.

28) Clement Alexandrinul, “Scrieri”, P.S.B. 5, trad., cuvânt înainte, note și indici de D.Fecioru, E.I.B., București, 1982, I, 27, 173, 6, p. 109.

29) “Ibidem”, VII, 3, 13, 1, p. 482-483.

30) “Ibidem”, IV, 11, 80, 1, p. 270; a se vedea viziunea filosofică modernă asupra morții prin lucrarea lui Françoise Dastur, “La mort. Essai sur la finitude”, Hatier, Paris, 1994; dar și o viziune patristică, în lumea contemporană americană, prin cartea lui Serafim Rose, “Sufletul după moarte”, trad. din limba engleză de Grația Lungu, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1994, în special subcap. “Mărturia patristică despre vămi”, p. 110-115.

31) Clement Alexandrinul, “Stromate”... II, 20, 109, 1, p. 167: “«Poate fi aceasta o meditație cu privire la moarte»“, dacă voim să ne mulțumim numai cu dorințele care sunt pe măsura firii, fără să depășim cu nimic cele potrivite firii pentru a dori mai mult sau a dori ceva împotriva firii, din care se naște păcatul”.

32) “Ibidem”, IV, 26, 166, 1, p. 307 sau VII, 12, 78, 3, p. 524-525, din care citățm: “Stie bine că are să plece de pe lumea aceasta și este totdeauna gata de plecare; pentru că în cele de aici este «călător și străin», are în mintea sa cele pe care le va moșteni, pentru că socotește străine pe cele de aici”.

33) “Ibidem”, VII, 3, 13, 1, p. 482-483.

34) “Ibidem”, II, 23, 136, 6, p. 181.

35) Cf. Psalmi, 18, 6.

36) Clement Alexandrinul, “Stromate”... VII, 13, p. 444-445.

37) “Idem”, “Scrieri”, P.S.B. 4, Part. I, Trad., introd., note și indici de D. Fecioru, E.I.B., București, 1982, în “Pedagogul”, I, 6, 28, 3, p. 182; iar mai jos autorul explică mai bine astfel: “credința este pornirea, care se naște în timp; iar sfârșitul este dobândirea sigură pentru veșnicie a făgăduinței” (“Ibidem”, I, 6, 28, 5, p. 182).

38) “Ibidem”, I, 6, 29, 3, p. 183; v. și art. lui Michel Mees, “Jetzt und Danu in der Eschatologie Klemens von Alexandrien”, în “Augustinianum”, no 18/1, 1978, p. 127-137, din care putem scoate în evidență: chiar viața sacramentală a Bisericii Creștine implică trăirea eshatologiei. Astfel, botezul se produce prin comunicarea cu Sfântul Duh, deci cu atemporalitatea vieții veșnice și prezintă prin mărturisire o eshatologie viitoare. Euharistia este comparată cu pâinea celestă. Creștinul însuși este o pâine coaptă prin focul bisericii. Articolul prezintă pe larg botezul în relație cu perfecțiunea prezentă (“acum”) și viitoare (“atunci”). Michel Mees consideră că autorul nostru patristic alexandrin se opune gnosticilor care se cred pe ei înșiși perfecți: el arată că orice creștin a primit prin botez perfecțiunea pe care o posedă “deja” în germen. Există deci o perfecțiune prezentă (o”eshatologie”), care este comunicată creștinilor prin botez și una viitoare care se situează la sfârșitul timpurilor, la Parusie. Între ele se află un întreg proces de “coacere”, care se prelungește chiar dincolo de moartea noastră

individuală: în esență este însă aceeași viață întru perfecțiune la care creștinii au ajuns prin botez. Michel Mees subliniază, referindu-se la opera lui Clement din Alexandria, că perfecțiunea creștinului e radical deosebită de cea a gnosticului. Clement ia în discuție și problema avortului ("Eclog. propf."); dacă copiii nenăscuți se mântuiesc. El afirmă că sunt încredințați unui anume înger păzitor care îi învață ce trebuie să faptuiască. Ei se dezvoltă însă conform cu posibilitățile pe care le aveau în germen, iar tot păcatul cade asupra părinților. "Paidagogos" nu exprimă din partea lui Clement Alexandrinul dispreț față de cei care urmează să primească botezul, ci se scoate în evidență "Logos Pedagogos", care îi conduce către perfecțiunea finală. Botezul, mai mult, a însemnat o nouă naștere la viața eternă. Deși creștinii sunt "copii" ai divinității, ei sunt perfecți, în sensul că dețin germenii perfecțiunii depline care se va manifesta plenar abia după Parusie.

38) Clement Alexandrinul, "Pedagogul"... I, 6, 29, 3, p. 183.

39) "Idem", "Stromate"... VI, 9, 73, 4, p. 429.

40) "Ibidem", VI, 9, 77, 1, p. 431.

41) Clement Alexandrinul, "Scrieri", Part. I... în "Care bogat se va mântui? ", 42, p. 63-66.

42) "Idem", "Pedagogul"... I, 6, 28, 3-5, p. 182.

43) "Ibidem", I, 9, 84, 3, p. 215.

44) "Ibidem", III, 1, 2, 3, p. 307.

45) I.G. Coman, "Op. cit.", p. 251-252.

46) Clement Alexandrinul, "Stromate"... I, 27, 173, 5, p. 109.

47) "Ibidem", IV, 24, 154, 1-2, p. 302.

48) "Ibidem", V, 14, 91, 2, p. 362; cf. V, 1, 9, 4, p. 316.

49) "Ibidem", VII, 6, 34, 4, p. 497.

50) "Ibidem", VII, 12, 78, 3, p. 524-525.

51) "Ibidem", VI, 14, 109, 5, p. 446.

52) "Ibidem", VII, 10, 56, 5, p. 511; cf. VII, 10, 57, 1, p. 511.

53) Spre o vrednică lămurire a se vedea lucrarea lui Jacques le Goff, "La Naissance du Purgatoire", Gallimard, Paris, 1991, în special subcap. "Le vrai Père du Purgatoire: Augustin", p. 92-118.

54) Clement Alexandrinul, "Stromate"... VII, 2, 12, 2 și VII, 3, 13, 1, p. 482.

55) I.G. Coman, "Patrologie", E.I.B., București, 1956, p. 163-167. Despre doctrina eshatologiei la Vasile cel Mare și în J.N.D. Kelly, "Initiation a la doctrine des Pères del'Eglise", trad. din engleză de C. Tunmer, Cerf, Paris, 1968, p. 489 și 494. A se vedea și art. "Basile de Césarée de la Cappadocie", în "D.E.C.A."... p. 349-354; v. și Brian E. Daley, "The Hope of the Early Church... p. 81-83.

56) Sf. Vasile cel Mare, "Scrieri", P.S.B. 18, Part. a II-a, "Asceticile", trad., introd., indici și note de Iorgu Ivan, E.I.B., București, 1989, în "Cuvânt despre judecata lui Dumnezeu", p. 74-86 (cf. P.G., XXXI, 653-676).

57) "Ibidem", IV, p. 78-79 și VII, p. 82-84.

58) "Ibidem", VIII, p. 85-86.

59) "Ibidem".

60) Sf. Vasile cel Mare, “Scrieri”, P.S.B. 12, Part. a III-a, “Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole) ”, trad., introd., note și indici de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, E.I.B., București, 1988, în “Epistola XLVI”, p. 203-210.

61) Vasile cel Mare, “Scrieri”, P.S.B. 17, Part. I, “Omilii la Hexaemeron. Omilii la Psalmi. Omilii si Cuvantari”, trad., introd., note și indici de D. Fecioru, E.I.B., București, 1986, p. 422-433.

62) A se vedea și lucrarea celebrului teolog Hans Urs von Balthasar, “Mic discurs despre iad”, Editura Anastasia, București, 1994.

63) Cf. Psalmi, 33, 12.

64) P.G. XXIX, 372 A 7-B 6.

65) Vasile cel Mare, “Omilii la Psalmi”... în “Omilie la Psalmul VII, 2”, p. 194-195; cf. P.G.XXIX, 232 C 8-D 2.

66) “Ibidem”... ”Omilie la Psalmul XLVIII, 2”, p. 311-312.

67) “Ibidem”... ” Omilie la Psalmul VII, 2 ”, p. 195.

68) Vasile cel Mare, “Despre Sfântul Duh”, VIII, p. 32-38.

69) “Ibidem”, I, p. 17-19.

70) “Ibidem”, IX, p. 38-40.

71) Vasile cel Mare, “Omilie la Psalmul XXXIII, 2”, cf. P.G., 377, B 10-C 10.

72) “Idem”, “ Omilie la Psalmul CXIV, 5 ”, p. 344.

73) I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956, p. 177-185; “Cele 5 cuvântări teologice ale Celui între Sfinți Părintelui nostru Grigore de Nazianz”, trad. din lb. greacă, introd. și note de Dumitru Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993; ne-am folosit de edițiile de texte Migne, P.G. 35-38; v. și art. “Grégoire de Nazianz”, în “D.E.C.A.”... p. 1108-1111.

74) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 83.

75) “Ibidem”.

76) “Ibidem”.

77) “Ibidem”.

78) “Ibidem”.

79) “Ibidem”.

80) “Ibidem”.

81) “Ibidem”.

82) “Ibidem”.

83) “Ibidem”, p. 84.

84) “Ibidem”.

85) “Ibidem”.

86) “Ibidem”.

87) “Ibidem”.

88) “Ibidem”.

89) Cf. Corinteni 3, 12-15.

90) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 84.

91) Cf. Luca 12, 49.

92) Brian E. Daley, “The Hope of Early Church”... p. 84.

93) I Corinteni 15, 28.

94) Brian E. Daley, “The Hope of Earley Church”... p. 85.

95) Art. “Rédemption”, in “D.E.C.A.”... p. 2158-2160.

96) “Ibidem”.

97) I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956, p. 167-177; de asemenea v. art. “Grégoire de Nyssa”, în “D.E.C.A.”... p. 1111-1116 și Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 85-89;

98) Sfântul Grigore de Nyssa, “Scrieri”, Part. I, P.S.B. 29, trad., indici și note de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, E.I.B., București, 1982, în “Despre rugăciunea domnească”, p. 431-441; cf. “An et Res”, P.G. 46, 148 A1f, 153 C1-3.

99) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 86.

100) “Ibidem”.

101) “Ibidem”.

102) “Ibidem”.

103) “Ibidem”. Foarte interesant punctul de vedere prezentat de Alden A. Mosshammer, în lucrarea “Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, în “Studia Patristica”, vol. XXVII, Oxford, 1993, p. 70-93, din care desprindem că Grigore de Nyssa a început să ia în considerare timpul, mai repede decât spațiul, ca o dimensiune ce rezervă natura umană de perfecțiunea ei dorită. Când el a emis pentru prima dată această idee, el gândea timpul ca o dimensiune asociată mai ales cu natura materială și îi atribuia trăsături spațiale. Timpul, nu mai puțin ca spațiul, este deci o dimensiune în afara naturii omului, ca și imaginea intelectuală a lui Dumnezeu. Umanitatea, afirmă Grigore de Nyssa, este ceva la limita dintre inteligibil și reversibil. Ființa umană trăiește într-o dimensiune ce se află la granița dintre “diastima” inteligibilă și “timpul” reversibil - dimensiune unic umană a timpului istoric. “Apokatastasis”, pe care Grigore de Nyssa o înțelege la început ca făcându-l pe om liber, față de dimensiunile spațiului material și timpului, este văzută apoi ca o intervenție divină în spațiul istoric, căruia îi redă libertatea posibilităților sale limitate.

104) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 86.

105) “Ibidem”.

106) Grigore de Nyssa, P.S.B. 29, “Tâlcuire la Cântarea Cântărilor”, XV, p. 325. În acest peisaj al fericirii începutului primordial al omului, dar și al durerii căderii lui, Dumitru Stăniloae surprinde: “Starea de la început a omului nu avea nici răutate în ea, ci numai binele. Căci nu putea ieși cu vreo răutate din porunca creatoare a lui Dumnezeu. De accea, ea putea dezvolta cu ușurință calitățile ei bune. Dezvoltarea în bine putându-se face oarecum în mod organic, Sfântul Grigore de Nyssa, poate, spune că desăvârșirea era legată de starea începătoare a firii. Dar nu se poate socoti că ea era cu totul desăvârșită sau definitiv consolată în bine. Căci în acest caz n-ar mai fi putut cădea. Odată căzută însă, chiar ridicată prin harul lui Hristos, ea totuși are de învins o slăbiciune lăsată în ea de păcat. Slăbiciunea aceasta trebuie lecuită cu încetul. Cine a avut odată un organ bolnav, nu-și revine dintr-o dată la tăria dinainte de boală, ci în mod treptat, cu grijă multă de a se feri de orice împrejurare care i-a pricinuit prima dată boala “ (nota 309, p. 325).

107) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 86.

108) Grigore de Nyssa, P.S.B. 29... ”Despre viața lui Moise”, II, p. 38-110.
109) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 87.
110) “Ibidem”.
111) “Ibidem”.
112) “Ibidem”.
113) “Ibidem”.
114) “Ibidem”.
115) “Ibidem”.
116) “Ibidem”, p. 88.
117) “Ibidem”.
118) “Ibidem”.
119) “Ibidem”.
120) “Ibidem”, p. 89.
121) “Ibidem”.
122) A se vedea Capitolul destinat lui Ioan Gură-de-Aur în I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956 și Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 105-109.
123) Art. “Jean Chrysostome”, în “D.E.C.A.”... p. 1295-1300.
124) “Ibidem”.
125) Elaine Pagels, “The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom”, în “Harvard Theological Review”, 7/1-2, 1985, p. 67-99.
126) Art. “Jean Chrysostome”, în “D.E.C.A.”... p. 1295-1300.
127) “Ibidem”.
128) I Corinteni 15, 42.
129) “Ibidem”, 15, 53.
130) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 105-106.
131) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 107-109.
132) “Ibidem”.
133) “Ibidem”.
134) “Ibidem”, p. 107.
135) “Ibidem”.
136) I Corinteni 23, 4; II Corinteni 10, 4.
137) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 105-109.
138) “Ibidem”... p. 108.
139) “Ibidem”; v. Psalmi 46, 9.
140) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 108.
141) Cf. II Corinteni 9, 4; I Corinteni 2, 3-5.
142) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 108.
143) “Ibidem”.
144) “Ibidem”, p. 109.
145) “Ibidem”.
146) “Ibidem”.
147) “Ibidem”.
148) Art. “Cyrille d'Alexandrie”, în “D.E.C.A.”... p. 613-614; de asemenea Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 109.

149) “Ibidem”, p. 110.
150) “Ibidem”.
151) “Ibidem”.
152) I Corinteni 15, 20.
153) Ioan 6, 10.
154) “Ibidem”, 3, 6.
155) Cf. I Corinteni 15, 20; Brian E. Daley, “The Hope of the earley Church”... p. 110.
156) Cf. I Corinteni 15, 51.
157) “Ibidem”.
158) Ioan 10, 14-21.
159) “Ibidem”, 2, 16-25.
160) Brian E. Daley, “The Hope of the Earley Church”... p. 111.
161) “Ibidem”.
162) “Ibidem”.
163) “Ibidem”.
164) “Ibidem”.
165) Art. “Denys l'Areopagite (Pseudo-), în “D.E.C.A.”... p. 652-659 și Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 83-84;“Div. nom.”, 7, 3; “Cael. Hier.”, 3, 2; “Eccl. Hier.”, 2,1.
166) “Div. Nom.”, 4, 14; cf. 4, 17.
167) “Ibidem”, 4, 5.
168) “Eccl. Hier.”, 1, 1.
169) “Eccl. Hier.”, 1,3.
170) “Ibidem”, 7.
171) “Ibidem”, 7, 1, 3; 7, 3, 1.
172) “Ibidem”, 7, 1, 1; 7, 3, 9.
173) “Ibidem”, 7, 1, 2.
174) “Ibidem”, 7, 1, 1.
175) “Ibidem”, 7, 3, 1.
176) “Ibidem”, 7, 3, 4.
177) “Ibidem”, 7, 3, 5.
178) “Eccl. Hier.”, 7, 1, 1.
179) “Ibidem”, 7, 3, 3; cf. 7, 3, 6.
180) “Ibidem”, 7, 1, 2.
181) “Ibidem”, 7, 1, 1; cf. 7, 3, 1.
182) “Ibidem”, 7, 3, 3.
183) “Ibidem”, 7, 3, 6.
184) Sfântul Ioan Damaschin, “Dogmatica”, editia a III-a, trad. de D. Fecioru, Ed.Scripta, București, 1993.
185) Art. “Jean Damascène”, în “D.E.C.A.”... p. 1303-1305.
186) Brian E. Daley, “The Hope of the Early Church”... p. 203-204.
187) Art. “Jean Damascène”, în “D.E.C.A.”... p. 1303-1305.

5. PLINIREA TIMPULUI SAU REVĂRSAREA TEMPORALITĂȚII ÎN ETERNITATEA DIVINITĂȚII

5.1. ETERNITATEA PERSOANELOR TREIMICE. ÎNȚELEGEREA DEPLINĂ A ETERNITĂȚII

5.1.1. CUTEZANȚA UNEI INTERPRETĂRI A DURATEI NELIMITATE

Scopul fundamental al învățăturii patristice îl constituie pregătirea credinciosului Bisericii Creștine pentru a afla calea spre mântuire. Speranța creștină este de fapt atingerea eternității divine. Eshatologia Noului Testament prezintă eternitatea ca "veacul ce va să vină". Dar trebuie să avem în vedere că celor care au scris Noul Testament le lipsea aparatul filosofic pentru a-și exprima în mod adecvat viziunea - "timp" și "eternitate" erau descrise ca simboluri (al schimbării, pe de o parte, și al absenței acestuia, pe de altă parte). De fapt, acestea sunt instrumentele noastre conceptuale. Putem folosi unul sau altul din termeni, dar foarte dificil, concomitent, pe amândouă. Când se vorbește de eshatologie, termenul "eternitate" pare a fi total inadecvat. Viața umană și istoria omului, de la revelarea divinității și întruparea dumnezeirii, sunt de acum sub Domnia lui Iisus Hristos și vor fi supuse Judecății de Apoi. Dar "ziua de apoi" trebuie comparată în afara timpului. Ea va fi aceeași însă pentru toată lumea, indiferent de reperele temporalității în care unul sau altul se naște și moare.[1] Gândirea patristică răsăriteană oferă timpului sensul de realizare a Împărăției lui Dumnezeu, plenitudinea glorificată și mărită, totodată, transformarea pe care o caută spiritul creștin.[2] Prin ritul sărbătorilor creștine, fundamentate în primele veacuri ale Bisericii Răsăritene, credincioșii încearcă să înlăture "timpul profan" și să participe la "timpul sacru" al genezei lumii și să restaureze astfel momentul paradisiac (la care deja am facut unele lămuriri în cele prezentate mai înainte).[3] De misterul timpului este legată existența umană, sensul vieții omului în istorie și în veșnicie. "Misterul morții și al învierii, misterul scopului ultim al Apocalipsei nu-s altceva decât misterul timpului".[4] Timpul este modalitatea prin care Dumnezeu pătrunde în lume. Dumnezeu este transcendent istoriei umane, dar este prezent mereu în toate momentele temporale, altfel înțeles, Dumnezeu coexistă cu timpul. Există o perihoreză între timp și veșnicie care le oferă statutul raportului de coexistență. Sfinții Părinți ai Bisericii Răsăritene au ocolit definiția eternității ca o opozantă a temporalității. Dacă mișcarea, schimbarea, trecerea de la o stare la alta, reprezintă categoriile timpului, atunci ideea de imutabilitate și de nemișcare nu se poate aplica eternității lui Dumnezeu, pentru că aceasta ar fi eternitatea unei "lumi inteligibile" (Platon) sau a "marelui mister" (Lucian Blaga), nu aceea a lui Hristos Dumnezeu întrupat în istorie. Dacă Dumnezeu viețuiește în eternitate, aceasta este vie și trebuie să depășească dezacordul dintre timpul mobil și eternitatea nemișcată.[5]

5.1.2. GENERAȚIA ETERNĂ - DOCTRINA PATRISTICĂ CARE DESCHIDE CALEA SPRE ÎNȚELEGEREA ȘI FORMULAREA EXPLICITĂ A ÎNVĂȚĂTURII DESPRE SFÂNTA TREIME SAU DESPRE NEMĂRGINIREA ETERNITĂȚII. OPȚIUNEA LUI ORIGEN

Cursul adevăratei doctrine patristice n-a fost niciodată lin în anii de început ai erei creștine. Mulți scriitori patristici au scris despre rolul jucat de gelozia ecleziastică și favorizarea imperială în istoria doctrinară a acestor secole de început. Cu toate acestea, astfel de factori au rămas mereu externi, într-un sens, firului conducător al evoluției doctrinare. Ei au influențat mult ce doctrine să fie acceptate, de ce oameni sau popoare, în ce vremuri. Au avut puțină influență, totuși, în determinarea conținutului doctrinei eternității din gândirea actuală însăși. Și totuși, chiar când lăsăm deoparte vicisitudinile influenței imperiale și ecleziastice, cursul evoluției doctrinare patristice rămâne adesea întrucâtva mai rezistent decât suntem înclinați să credem. În cele ce urmează dorim a ilustra această afirmație generală din istoria primelor veacuri creștine, patristice, a apariției și a conturării doctrinei generației eterne a Fiului.[11]

Relatarea tradițională a evoluției doctrinei generației eterne ar putea decurge astfel: generația era termenul firesc de folosit pentru a descrie relația dintre primele două Persoane ale Treimii, în măsura în care este evident modul de a caracteriza relația dintre Tată și Fiu. Cu toate acestea, la utilizarea metaforică a acestui concept al relațiilor dintre Dumnezeu Fiul cu Dumnezeu Tatăl ("capul"), se solicitau anumite modificări speciale sau precizări ale înțelesului său. Una din modificările cele mai importante a fost înlăturarea ideii de secundaritate în timp, care în mod normal, ar fi asociată cu Dumnezeu Fiul, care ar fi generat (născut). Această modificare a fost una dintre cele mai mari contribuții ale lui Origen la dezvoltarea doctrinei și a fost realizată prin afirmarea ideii de generație ca fiind proces etern, mai degrabă decât un eveniment în timp. De fapt, oricum, evoluția doctrinei a fost total diferită de această imagine prezumtivă.

În primul rând, folosirea originală a conceptului de generație pentru a descrie relația primelor două Persoane ale Treimii nu era foarte strâns legată de o înțelegere a lor ca Tată și ca Fiu. Aceasta nu înseamnă însă că cele două seturi de idei sunt total independente de stadiul lor de început. În general însă, este veridic să susținem că în scrierile apologeților secolului al doilea, ideea de generație este mai strâns legată de ideile de Dumnezeu și Cuvântul Lui, sau Dumnezeu și Înțelepciunea Lui, decât de ideea de Dumnezeu Tatăl și Fiul Său. Astfel Tatian, care nu utilizează niciodată conceptul de Fiu în "Cuvânt contra grecilor",[12] vorbește acolo de "logos" ca fiind prima lucrare primită de la Tatăl. Asemănător, Teofil al Antiohiei, în lucrarea sa "Către Autolic", vorbește de Dumnezeu generând Cuvântul Său, deși folosește termenul de Fiu.[13] Se poate argumenta că acești scriitori patristici evită folosirea termenului de Fiu din motive apologetice, de teamă că imagistica Lui mai concretă va fi înțeleasă într-un mod prea palpabil de cei familiarizați cu povestirile zeilor greci. Acest lucru este sugerat limpede atât de Teofil al Antiohiei, cât și de Atenagora Atenianul,[14] și aserțiunea conține un adevar indubitabil. Sursa originară a folosirii termenului de "generație" în

gândirea patristică constă nu atât în revelarea lui Hristos pentru umanitate - ca Fiu, ci mai degrabă, în limba deja utilizată din cadrul literaturii Sfinților Părinți despre Dumnezeu și Înțelepciunea Sa. Fără îndoială că se putea concepe Înțelepciunea lui Dumnezeu ca Ființă Personală prin trăirea întrupării, că aceasta a determinat accentul plasat anume pe termenul de "generație", dar termenul se folosea, deja, în literatura "înțelepciunii" patristicii timpurii. De o importanță majoră au fost cuvintele din Pilde 8, 25: "Înainte de a fi fost întemeiați munții și înaintea văilor Eu am luat ființă." Faimosul pasaj din capitolul 8 al Pildelor este citat în două rânduri de Justin Martirul împotriva lui Trifon; prima oară el citează selectiv din întreg pasajul, versetele 22-36; a doua oara el citează exact până la cuvintele cruciale ale versetului 25. Semnificativ este o ilustrare și mai clară a modului în care ideile de generație și filiațiune puteau fi ținute într-o relativă independență unul față de celălalt o găsim ulterior în gândirea lui Hippolit. Acesta considera că titlul de Fiu putea fi folosit pe drept numai de Hristos întrupat. Hristos pre-existent putea fi numit astfel doar în perspectivă și proleptic. El își sintetizează punctul de vedere spunând: "Nici Cuvântul nu a fost înainte de Întrupare și când a fost singur exista Fiul perfect, cu toate că era Cuvânt perfect, era doar făcut."[15] Elementul important aici nu este validitatea sau viziunea teologică personală a lui Hippolit, ci mai degrabă faptul că lui (urmașul apologeților) i se părea firesc să susțină că a doua Persoană după Tatăl a fost înainte de întrupare Cuvântul perfect, singurul drept și, totuși, Fiul perfect. Pentru el, în mod evident, "doar creat" și Fiu nu sunt sinonime logice.

Până la această fază ne-am concentrat doar asupra originii "conceptului de generație" în gândirea patristică, iar ce am urmărit a fost de o importanță minoră, adică să prezentăm relativa independență a conceptului de Hristos ca Fiu. Acest lucru apare mai puțin surprinzator, când ne reamintim faptul, că acele cuvinte derivate din rădăcina "gennao" nu erau strict deosebite de termenii lor echivalenți, derivați din rădăcina "ginomai", în perioada pre-niceniană. Evident, cuvinte din familia "gennao" puteau fi folosite metaforic, fără un sens puternic al înțelesului, fără un sens puternic al înțelesului lor literar.[16] Și mai surprinzător este modul în care, odată acceptată, ideea de generație, a ajuns să fie înțeleasă ca generație eternă.

Această evoluție este normal atribuită lui Origen și considerată adesea drept contribuția sa cea mai importantă la dezvoltarea doctrinei trinitare. Astfel G.L. Prestige arată: "Contribuția supremă a lui Origen la doctrina Logosului, că anume conceperea Fiului nu a fost un moment în timp, ci reprezintă un proces etern în interiorul Ființei eterne a lui Dumnezeu, este la fel de actuală astăzi, precum a fost și înainte de creearea lucrurilor, pare să fi scăpat cu totul observației arienilor, care s-au axat atât de mult pe alte aspecte ale gândirii sale, în timp ce el susținea principiile unei teorii extrem de subordonaționistă.[17] Origen a fost primul care a enunțat explicit ideea de "generație eternă"; chiar mai mult decât atât, acel enunț a servit la eliberarea doctrinei trinitare de ideea secundarității temporale, împreună cu toate implicațiile sale, evident subordonaționiste. Cu toate acestea, trebuie afirmat mult mai ferm decât în mod obișnuit, că ideea de "generație eternă" a jucat, în gândirea lui Origen un rol foarte diferit de cel ce îi era sortit să-l joace în structura ultimă a doctrinei patristice. Diferența ar putea fi formulată astfel: în

schema de gândire a lui Origen scopul primar al ideii de generație eternă a Fiului, urma să protejeze conceptul imuabilității lui Dumnezeu Tatăl. În literatura patristică ulterioară, sensul său primar era să protejeze conceptul co-egalității cu Dumnezeu Fiul. În cele ce urmează trebuie să încercăm să detectăm modul în care s-a petrecut această mutație a funcției. Astfel, ideea de "generație eterna" era foarte strâns legată de imaginea Soarelui și a razelor sale; această implicație a acestei imagini deosebite este ferm implantată în mințile creștinilor prin prezența sa în "Crezul de la Niceea" însuși, cu "lumina din lumină". Cele două afirmații sunt la fel de strâns atașate una de cealaltă în gândirea lui Origen. În "Omilii la cartea proorocului Iremia",[18] într-un pasaj care a supraviețuit în limba greacă, în original, Origen afirmă explicit generația eternă a Fiului, el lându-și argumentele direct din comparația cu lumina. O sursă de lumină nu dă naștere luminii care curge din ea doar la un moment dat, ci continuu; așa și Fiul, fiind emanația gloriei lui Dumnezeu, nu este generat doar momentan, ci etern.[19] Dar dacă o comparație poate fi utilă psihologic în dezvoltarea unei argumentații, nu poate niciodată fi determinată din punct de vedere logic. Se pune problema dacă comparația continuă să fie valabilă în cazul punctului nedemonstrat. Comparația soarelui cu razele sale a fost la fel întru început făcută de aceia care nu au afirmat generația eternă a Fiului pentru a ilustra un punct foarte clar - anume posibilitatea derivației fără substragere a distincției fără dualitate.[20] Justin Martirul recunoaște, într-adevăr, că această comparație nu poate sluji în orice privință. El o consideră ca inadecvată pentru distingerea persoanelor. În acest scop, el a preferat comparația celor două torțe, celei cu soarele și razele sale.[21] Recunoscând astfel posibilitățile limitate ale oricărei comparații, Justin Martirul era totalmente motivat metodologic. Așa încât nu se poate reproșa nimic metodei de discutare a lui Eusebiu de Cezareea, când el argumentează în mod similar că soarele și razele sale pot constitui o comparație înșelătoare - atunci când sugerează despre logica generației eterne și că este nevoie să fie corectată de cealaltă comparație a torței aprinsă de la torță.[22] Dacă această concluzie așa este corectă sau nu, ar fi relevat o slăbiciune serioasă în cazul lui Origen, dacă acel caz s-ar baza numai pe implicațiile sugestive ale comparației soare-raze. Trebuie însă să căutăm un cadru mai corespunzător pentru fundamentarea ideilor lui Origen decât celălalt expus anterior. Un astfel de cadru mai corect nu este dificil de găsit. Într-una din abordările sale sistematice despre Persoana lui Hristos în "Despre Principii", Origen expune următoarea dilemă: dacă admitem că a fost o vreme când Dumnezeu nu a generat Înțelepciunea Lui, atunci trebuie să spunem că, în acel moment, Dumnezeu fie că nu era în stare sau în stare fiind nu voia să genereze Înțelepciunea Lui. Oricare din alternative ar implica după opinia lui Origen, o concepție pur și simplu nedemnă despre Dumnezeu.[23] Aici se află, precis, terenul pentru afirmația lui Origen privind generația eternă. Dar dacă argumentul lui Origen aici este într-adevar valabil, este greu să-l oprești tocmai în acel punct. Cu siguranță că Origen nu a procedat așa. Tot în lucrarea sa "Despre Principii", Origen folosea exact același argument în legătura cu atotputernicia lui Dumnezeu. Dacă nu privim lucrurile așa, a argumentat Origen, Dumnezeu la un moment dat a alunecat în neputință (care este de neconceput), și apoi trebuie să fi existat mereu aceia asupra cărora El și-a exercitat atotputernicia.[24] Astfel, Origen postulează natura eternă nu numai a

Logosului generat, ci și a întregii creații spirituale. Evident, este o foarte mare deosebire între a afirma generarea eternă a Logosului cu forma finită a creației tuturor celorlalte existențe și afirmarea ei în cadrul unui sistem în care toate ființele raționale se crede că sunt existente etern. "Ideea de generație eternă", așa cum se află ea în schema de gândire a lui Origen în totalitatea ei, nu are nici un fel de semnificație anti-subordinaționistă efectivă. Această observație fundamentală despre credința lui Origen în generația eternă trebuie privită în contextul cosmologiei sale, în general, a fost bine construită de Jean Daniélou. Și totuși, cumva, el nu pare să-i acorde acestei idei întreaga sa forță. Daniélou arată că: "În mintea lui Origen se pare că niciodată n-a existat vremea în care Logosul să nu fi existat. În Privința aceasta, el poate fi folosit în controversa anti-ariană. Dar, de vreme ce el n-a abandonat relația dintre "Logos" și "logikoi", consecința a fost că și "logikoi" a devenit etern.[25] Implicația cuvintelor lui Jean Daniélou ar fi cam aceasta: Origen afirmă că generația eternă a Logosului este adevarată și validă prin argumente teologice. Din nefericire el susținea și concepția greșită privind natura relației dintre " Logos " și " logikoi ". Aceasta, în consecință, l-a facut să afirme o credință derivată în natura eternă a logikoi-ului. Dacă această afirmație ar fi corectă, ar decurge de aici că nu avem decât să tăiem legătura eronată dintre " Logos " și " logikoi ", și am obține imediat doctrina ortodoxă a generației eterne a Fiului, completă și neîmpovărată de nimic. Dar oare chiar a fost credința lui Origen în eternitatea logikoi-ului derivată astfel dintr-o credință anterioară în eternitatea Logosului? Ar fi mai aproape de adevărul evidențiat mai sus să spunem că cele două credințe au fost coordonate, determinate independent de gândire. Dacă lucrurile ar sta așa, nu-i chiar așa de înlăturat legătura dintre ele. S-ar părea că dacă una dintre ele rămâne în picioare, amândouă rămân în picioare. Dacă una dintre ele cade și cealaltă cade concomitent cu ea. Și totuși gândirea patristică ulterioară a operat tocmai o asemenea separare între cele două variante. Cum s-a realizat aceasta?

5.1.3. PUNCTUL DE VEDERE AL URMAȘILOR LUI ORIGEN PRIVIND INTERPRETAREA ȘI CONSOLIDAREA DOCTRINEI GENERAȚIEI ETERNE

Doctrina generației eterne a Fiului a continuat să fie susținută de cel mai mare succesor al lui Origen din Alexandria, în secolul al treilea, episcopul Dionisie.[26] Aserțiunea sa se bazează pe două argumente principale - comparația cu soarele și razele și faptul că n-a existat niciodată vremea în care Dumnezeu nu a fost Tată.[27] Prima linie de argumentare, fiind bazată pe o comparație, poate avea, după cum am văzut, doar o valoare foarte restrânsă. Cea de-a doua, este de fapt o reluare a punctului central al argumentației lui Origen împotriva posibilității oricărei schimbări temporale la Dumnezeu. Dar argumentația are și ea dificultățile ei. Pe de altă parte se poate argumenta că nu a mers suficient de departe ca să stabilească conceptul de generație eternă. Un argument identic era folosit cam în aceeași perioadă în patristica de limbă latină, prin Novațian, dar nu spre a dovedi generația eternă ci doar existența eternă a Fiului, imanentă în Tatăl. Pe de altă parte s-ar putea argumenta și mai serios că a dovedit prea mult. În mâinile lui Origen acest argument indică nu numai eternitatea Fiului, ci și a creației.[28] De aceea doctrina a

avut problemele ei și nu ne surprinde faptul că aserțiunea fermă a lui Alexandru referitoare la co-eternitatea Tatălui și Fiului, a făcut să se aprindă controversa ariană. Arienii sunt frecvent acuzați că refuză acest punct, că ar fi bine să accepte și să asimileze învățătura lui Origen despre generația eternă, ceea i-ar fi scutit de greșelile lor cele mai grave. Tactica de bază a arienilor constă în acceptarea limbajului ortodoxiei, dar dându-i o valoare de circulație mai mică. Ei acceptau descrierea lui Hristos ca imaginea și puterea lui Dumnezeu pe pământ, că asemenea termeni erau folosiți în Scripturi. Arienii erau pregătiți anume să accepte eternitatea lui Hristos pe pământ, că Scripturile implicau aceeași termeni și când era vorba de oameni, în cuvintele: "Căci pururea noi cei vii suntem dați spre moarte pentru Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru muritor."[29] Apelul la Scripturi este foarte excentric, dar urmează pașii lui Origen spre a accepta eternitatea Fiului, dar fără a o considera această idee a fi autentică, a acestuia în mod unic. Nu a fost greu de înlăturat încercarea ariană de a demonstra prin Scripturi eternitatea altor lucruri (create) odată cu Fiul. Ușile eterne din Psalmul XXIII,[30] de exemplu, nu trebuie înțelese, în mod evident, ca eterne, în același sens, ca atunci când cuvântul este folosit cu referire la Dumnezeu însuși.[31] Dar ceea ce era și mai strict necesar pe latura anti-ariană, era o demonstrare a naturii eterne a Fiului, care nu implică, în același timp, eternitatea altor ființe.

Metodiu de Olimp care împărtășea atitudinea platonică a lui Origen în suficientă măsură încât să simtă forța argumentelor sale pentru eternitatea creației, argumentare că această concluzie a lui Origen, în această chestiune nu era validă deoarece creația nu antrena nici o schimbare în Ființa propriu-zisă a lui Dumnezeu.[32] Metodiu a dezvoltat acest argument, trasând o diferență clară între funcțiile de Creator și Tată. Prima, argumentează el, este o relație exterioară și poate exista potențial; a doua este o relație naturală, care nu poate exista potențial.[33] Cu alte cuvinte, Atanasie cel Mare pare să pretindă că argumentul lui Origen este valabil în cazul Fiului, dar nu și în cazul creației. De fapt, când examinăm mai atent argumentul lui Atanasie, este evident că reprezintă într-adevăr o divergență mult mai radicală față de argumentul lui Origen. Punctul de pornire al argumentului lui Origen era Dumnezu-Tatăl și perfecțiunea eternă și imuabilitatea Ființei Sale. La o primă vedere, argumentul lui Atanasie pare să aibă aceeași formă fundamentală, deși se bazează pe conceptul mai restrâns al eternității lui, paternității divine. Astfel Atanasie cel Mare arată: "De aceea a fost El pururea Tată și nu și-a adăugat calitatea de Tată, ca să nu se cugete că e schimbator. Căci dacă e un bine ca să fie El Tată, dar n-a fost pururea Tată, nici binele n-a fost în El pururea."[34] Dar formularea argumentului este derutantă. Nu ajungem realmente la credința în generația eternă printr-o cunoaștere anterioară a creativității eterne a Tatălui. Adevărata origine a opiniei lui Atanasie cel Mare nu este o convingere privind creativitatea eternă a Tatălui, ci convingerea privind statutul deplinului și neechivocului statut divin al Fiului. Nucleul argumentului lui Atanasie poate fi sintetizat după cum urmează. Fiul este Logosul, Înțelepciunea și Omnipotența lui Dumnezeu, în sensul cel mai deplin al acestor cuvinte; de aceea, dacă nu suntem pregătiți să spunem că Dumnezeu a fost cândva fără rațiune, înțelepciune sau putere, Fiul trebuie să fie coetern cu Dumnezeu.[35] Acest argument acționează într-o direcție opusă de cel al lui Origen. Argumentul lui Origen

acționează în jos, de la imuabilitatea lui Dumnezeu; argumentul lui Atanasie din Alexandria lucrează în sus de la natura divină a Fiului. Este adevarat că acest argument ascendent de la natura Fiului nu apare deja la Origen. Astfel, într-un pasaj din "Despre Principii", care a supraviețuit în versiunea greacă, se arată: "Cum ar fi, dar, cu putință să se spună că a existat un timp când Fiul nu exista?"[36] Cu toate acestea argumentul lui Origen nu are aceeași prioritate sau aceeași putere de convingere cum are la Atanasie cel Mare. Este adevarat, evident, că Fiul era pentru Origen, Adevăr, Cuvânt, Înțelepciune, Lumină și Viață. Dar El era toate aceste lucruri în mod derivat, prin participarea în Tatăl Dumnezeu. Într-un astfel de context, pretenția că natura Fiului ca Înțelepciune, Cuvânt și Adevăr exclude absolut ideea generației sale temporale, nu are o forță prea mare. Nici în viziunea lui Origen nu se cerea așa ceva.

Mult mai multe ar fi de precizat și de arătat dacă am încerca să formulăm o istorie a evoluției doctrinei "generației eterne". În special, s-ar putea continua pentru a arăta modalitatea în care argumentul lui Atanasie cel Mare este deficitar nu numai în putere de convingere atunci când îl plasăm în contextul schemei de gândire origeniană timpurie, dar și greu de combinat, deoarece stă alături de ulterioara credință într-o Treime completamente coegală.[39] Ar fi nevoie, de asemenea, să se arate semnificația termenilor de "voință" și "natură", aplicate la Dumnezeu-Capul, în fața temporalității și a eternității. Am dorit să prezentăm succint drumul labirintic prin care s-a fixat la început în filosofia patristică ideea "generației eterne". Este adevarat că la început ea a fost prelucrată și predată de Origen și folosită (din plin) ca armă esențială în disputa anti-ariană cu un veac mai târziu. Dar o asemenea afirmație trece cu vederea (total) diferența radicală între funcțiile din sistemele lui Origen și Atanasie cel Mare. Ea a pătruns în gândirea patristică odată cu Origen, ca parte a cosmologiei care s-a dovedit absolut inacceptabilă rațiunii Bisericii Părinților. Și totuși, doar un pic mai jos în firul timpului, s-a consolidat concomitent cu opera lui Atanasie cel Mare, ca una din cele mai individualizate și importante din toate ideile doctrinare despre Hristos.

NOTE:

1) G.D. Yarnold,"Eschatology and Idea of Eternity",în "Studia Evanghelica", no V, p. 159-168.

2) Nicolae Fer, "Învățătura ortodoxă despre «plinirea timpului» (Galateni IV, 4)", în "G. B.", Anul XXXII, Nr. 5-6, mai-iunie 1973, p. 540.

3) Mircea Eliade, "Aspects du mythe", Gallimard, Paris, 1963, p. 100.

4) N. Berdiaeff, "Cinq méditations sur l'existence", trad. du russe par Irène Vildé-Lot, Aubier, Paris, 1936, p. 133.

5) H. Urs von Balthasar, "Kosmische Liturgie. Maxims der Bekenner, Hohe und Krise des griechischen Weltbildes", Freiburg im Breisgau, 1941, p. 11, 113.

6) Vl. Lossky, "Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient", Aubier, Paris, 1944, p. 129.

7) Olivier Clément, "Notes sur le Temps", I-er partie, in "Messager" nr. 26, avril, 1957, Paris, p. 90.

8) " Idem ", "Transfigurer le temps", Neuchatel, Paris, 1959.

9) Nicolae Fer, “Art. cit.”, p. 555.

10) “Ibidem”.

11) Art. “Incarnation”, în “D.E.C.A.”... p. 1222-1223.

12) A se vedea I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956, p. 56-57.

13) “Apologeți de limbă greacă”, P.S.B. 2, E.I.B., București, 1980, în Teofil al Antiohiei, II, p. 301-302; I.G. Coman, “Op.cit.”, p. 57-58.

14) I.G. Coman, “Op. cit.”, p. 58-60; “Apologeți de limbă greacă”...' în “Din scrierile filosofului și apologetului creștin Atenagora Atenianul”, p. 367-386.

15) Hippolytus, “Contra haeresin Noeti”, P. Nautin, Paris, 1949, p. 15.

16) G.W.H. Lampe, “Lexicon Oxford”... p. 311.

17) Art. “Origène”, în “D.E.C.A.”... p. 1828-1837.

18) Origène,”Homélies sur Jérémie”, Trad. de Pierre Husson și Pierre Nautin, ed., Introd. și note de P. Nautin, vol. cu omiliile I-XI, Cerf, Paris, 1976, IX, 4.

19) Origen, “Scrieri alese”, P.S.B. 8, Part. a treia, în “Peri Arhon” (“Despre Principii”) cu studiu introd, trad. și note de Teodor Bodogae, E.I.B., București, 1982, I, 2, 4, p. 58-59 și IV, 4, 1, p. 297-299.

20) “Apologeți de limbă greacă”... în Justin Martirul și Filosoful, “Dialog cu iudeul Tryfon”, 128, p. 243-244.

21) “Ibidem”.

22) Eusebiu de Cezareea, “Demonstrația evanghelică”, în P.G. 22, IV, 3, 7.

23) Origen “Despre Principii”... p. 55-57.

24) “Ibidem”, I, 2, 10, p. 65-67.

25) G.W.H. Lampe, “Lexicon Oxford”... p. 805; de asemenea a se vedea Jean Daniélou, “Origen”, trad. W. Mitchell, London, 1955, p. 256.

26) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. 2... p. 401-425.

27) “Ibidem”, p. 412-413.

28) Origen, “Despre Principii”... I, 2, 10, p. 65-67.

29) II Corinteni 4, 11.

30) Psalmi 23, 7: “Ridicați, căpetenii, porțile voastre și vă ridicați porțile cele veșnice și va intra Împăratul slavei”.

31) Sfântul Atanasie cel Mare, P.S.B. 15, trad., introd. și note de Dumitru Staniloae, “Scrieri”, Part. I, E.I.B., București, 1987, în “Trei cuvinte împotriva arienilor”, III, 28, p. 368-370.

32) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. 2... p. 438-470, în special p. 448-449.

33) Atanasie cel Mare, “Trei cuvinte împotriva arienilor”... I, 29, p. 191-192; aici în acest context iese în evidență și nota 73, p. 181 a Părintelui Dumitru Stăniloae: “Arienii Îl socotesc pe Dumnezeu și Făcător etern. Dar noi nu tragem concluzia că ar fi creat din eternitate, ci că are puterea creatoare din veci. Dar ei confundau aceasta cu calitatea eternă de Tată. Iar prin aceasta confundau nașterea cu creația și dovedeau o înțelegere panteistă a lui Dumnezeu. De fapt din calitatea de Tată decurge cea de Creator, dar nu uzează de ea în mod necesar”.

34) “Ibidem”, I, 28, p. 190-191, la mărturia scriitorului patristic Dumitru Stăniloae adaugă prin nota 72, p. 191: “... Un Dumnezeu monopersonal nu e bun. Dar supremul bine e propriu unui Dumnezeu în care comuniunea e animată și de dragostea de Tată și de cea de Fiu. E o fericire supremă pentru Dumnezeu să fie

Tată al unui Fiu și invers, să fie în El nu o dragoste necalificată, ci o dragoste sensibilizată de afecțiunea paternă și filială. Un Dumnezeu care nu e din veci Tată și Fiu nu e Dumnezeul desăvârșit bun și deci Dumnezeul adevarat... ”

35) “Ibidem”, I, 14, 19; II, 32; p. 171-172, 177-179; p. 266-268.

36) Origen, “Despre Principii”... IV, 4, 1, p. 297-299. Eruditul scriitor patristic este cel dintâi care a realizat celebra dovadă a eternității lui Dumnezeu.

37) Origen, “Commentaria in Evangelium Ioannis”, în P.G. 14, II, 23.

38) I.G. Coman, “Patrologie”, E.I.B., București, 1956, p. 76-77 (doctrina creației la Sf. Irineu).

39) Maurice Willes, “Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity”, în “The Journal of Theological Studies”, vol. VIII, Part. 1, Clarendon Press, Oxford, 1957; “ Idem ”, “Eternal Generation”, în “The Journal of Theological Studies”, vol. XII, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 284-291; J. Kelly, “Initiation a la Doctrine des Pères de l'Eglise”, Cerf, Paris, 1968, p. 119-145.

40) I.G. Coman, “Patrologie”, vol. 2... p. 348-353 (subcap. despre cosmologie și antropologie).

5.2. SENSUL ESHATOLOGIC SAU DRUMUL SPRE ETERNITATE AL TIMPULUI ÎN SCRIERILE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

5.2.1. IMPORTANȚA OPEREI ȘI ACTIVITĂȚII SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Sfântul Maxim Mărturisitorul (581-662),[1] monah și martir, sărbătorit și cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 21 ianuarie,[2] realizatorul unui sistem filosofico-teologic univesal, de o deosebită dimensiune, în care a sintetizat tot ce a produs mai bun gândirea patristică a lumii creștine răsăritene, de la eruditul Origen la faimoasele lucrări din "Corpus Areopagiticum", neexlcuzând, totodată, nici celebrele lucări de filosofie greacă, de la Platon până la Plotin și cu cei care i-au reprezentat acestuia din urmă sistemul de gândire. Maxim Confesorul (cum este cunoscut in Occident)[3] este autorul unor valoroase lucrări de specialitate pentru literatura patristică: "Capete despre dragoste", "Ambigua", poate cea mai importantă lucrare a sa (unde face comentarii asupra textelor dificile ale Scripturii și ale gândirii patristice, în mod special asupra celor ale lui Grigore de Nyssa și cele ale lui Dionisie Areopagitul), "Mistagogia", "Răspunsuri către Talasie", "Dialog cu Pyrrhus". Maxim Mărturisitorul a reușit să domine controversa hristologică determinată de monotelism și monoenergism, doctrine contrare dogmelor Bisericii Sinodale, care considerau că deoarece voința (thelima) și puterea (energia) depind de ipostaz, în Iisus Hristos este prezentă o singură energie și o singură voință. Ca al doilea Adam și ca principiu nou de viață, Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat și om adevărat, în acest sens, El are două firi, două voințe și două lucrări. Maxim Mărturisitorul limpezește și clarifică problematica trinitară: esență, energie, putere, arătând și demonstrând susținut că energia reprezintă manifestarea esențială, reală a esenței. Iisus Hristos a avut voința firii umane, dar a fost liber de momentul deliberării, ipoteză susținută de autorul nostru când face deosebirea între voința naturală și voința sau alegerea deliberată, cea din urmă apărând ca o consecință a păcatului. Iisus Hristos nu are păcat pentru că se evidențiază la nivelul voinței deliberative. Omul este însă confruntat cu dualitatea alegerii și deliberării, deși acesta are chipul lui Dumnezeu.[5]

Mântuirea este determinată de voința și acțiunea personală a omului. Hristos este cel care a deschis drumul omului spre mântuire. În centrul istoriei umanității și în centrul gândirii lui Maxim Mărturisitorul se află Logosul, Dumnezeu-Omul. Întruparea lui Iisus Hristos aduce îndumnezeirea omului. Scopul îndumnezeirii omului este restabilirea chipului lui Dumnezeu în ființa umană. Maxim Mărturisitorul face deosebire între geneză și mișcare, între transcendența absolută a esenței divine și realitatea creației în timp, respingând convingător imobilitatea veșnică a lui Dumnezeu. Logosul creator conține în El varietatea creației. Omul ("microcosmos") are un rol cosmic, făcând legătura între elementele create (supuse corupției și dezintegrării), pentru a le repune în ordine prin voința sa proprie, prin scopul acestora.[6]

Maxim Mărturisitorul ridică filosofia (și, implicit, teologia) la rangul unei științe universale. Filosofia lui Maxim este o știință generală despre Dumnezeu, natură și om.[7] Autorul nostru folosește întreaga filosofie elenică, în special platonismul și neoplatonismul, pentru a realiza o măreață concepție despre existență, om și lume. Totul începe de la Dumnezeu și se sfârșește în Dumnezeu.[8]

5.2.2. VIZIUNEA ESHATOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL - UN PUNCT DE PLECARE PENTRU ÎNȚELEGEREA ETERNITĂȚII

Tradițional, sunt deseori pomenite pentru definirea eshatologiei în evoluția gândirii patristice clasice până la Maxim Mărturisitorul inclusiv, patru mari acte: Moartea, Judecata de Apoi, Raiul și Iadul. Acestea sunt considerate ultimele patru capitole din Istoria omenirii. Ziua cea din urmă, Învierea carnală, Judecata finală și Sfârșitul lumii (transfigurarea lumii). Dar subiectul major lipsește din această enumerare, respectiv "Ultimul Adam", Iisus Hristos și trupul Său, Biserica. Desigur, eshatologia nu este numai o parte specială a sistemului teologiei creștine, ci mai curând fundamentul ei, principiul său de inspirație și de orientare sau, așa cum s-a întâmplat, climatul întregii gândiri creștine.[9] Creștinismul este esențial eshatologic, iar Biserica lui Hristos este o "comunitate eshatologică", el reprezintă ceea ce Noul Testament numește a fi încheierea și finalul omenirii. Hristos însuși este ultimul Adam, pentru că El este "Noul Om". Perspectiva creștină este intrinsec eshatologică.[10]

Dumnezeu exclude din ființa Sa mișcarea temporală și orice modalitate determinată a existenței, căci acestea i-ar afecta caracterul de absolută infinitate. Mai mult, nu există izvor, sau vreun principiu, de unde să pornească ceva înlăuntrul Său, ca să aibă vreo dezvoltare, precum la făpturile umane ființa este principiu, izvorul mișcării, iar aceasta să nu meargă spre o țintă finală, spre un sfârșit absolut. În Dumnezeu este orice început și orice fel de sfârșit temporal. El cuprinde tot timpul.[11] Mergând mai departe, Maxim Mărturisitorul, afirmă că Dumnezeu este etern început și sfârșit, Dumnezeu este Creatorul ființei, al mișcării și al realizărilor din toată lumea, deci începutul începuturilor și sfârșitul sfârșiturilor din aceasta.[12] Deosebirea între timp și veac, Maxim Marturisitorul o împrumută de la Grigore de Nyssa, dar le desparte mai bine decât acesta. Timpul este măsurat, deci limitat și de aceea circumscris de un număr precis. Această argumentație era împotriva neoplatonicienilor, căci aceștia făceau timpul infinit. Iar mai departe, veacul (eonul) reprezintă ființa a tot ce este creat.[13]

Istoria, în viziunea patristică clasică, nu era privită ca un proces fără sfârșit. "Sfârșitul" timpurilor și "consumarea" totală a acestora au fost clar prevăzute de Scripturi. Scopul era, desigur, "deasupra istoriei", dar istoria era reglată și organizată indubitabil, tocmai de acest scop supraistoric și transcendental, printr-o așteptare nerăbdătoare a lui Iisus Hristos (Domnul) ce urma să vină. Numai o ultimă și finală "reintegrare" sau "recapitulare" ar fi putut da sens fluxului de întâmplări și evenimente, duratei timpului însuși.[14]

Sufletul, susține Maxim Mărturisitorul, este nemuritor, iar simțurile îl înșeală pe om, senzația neducând la cunoaștere, ea reprezentând un organ (irațional) al sufletului. Lucrurile sunt comprehensibile numai de când sunt percepute de

inteligență, care este partea rațională a sufletului. Omul poate ajunge la o profundă relație și la o comuniune cu Dumnezeu nu prin rațiune (nous), ci numai pe calea inteligenței (logos), dar și prin iubire, stăpânire de sine, rugăciune și asceză, pregustând viața eshatologică încă din limitele temporalului.[15]

Maxim Mărturisitorul acordă o deosebită importanță, și un spațiu adecvat în lucrările sale, învățăturii despre realitățile ultime legate de sfârșitul istoriei mântuirii,[16] altfel spus, despre realitatea totală a Împărăției lui Dumnezeu sau viața veșnică ce va să vină, ca o consecință a activității răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, care se va evidenția la sfârșitul istoriei umane ("sfârșitul timpului"), plin de măreție să judece viii și morții.[16] Eshatologia nu trebuie definită ca "sfârșitul existenței umane" și nici nu trebuie împinsă la limite pentru a prezenta evenimentele care sunt legate de "Parousia" (a doua venire a lui Iisus Hristos): Învierea morților, Judecata, Raiul și Iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine existențială, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric, dorința ultimă și intimă a speranței creștine care se realizează prin rugăciune și viață "înduhovnicită" după învățătura lui Hristos.[17] Maxim Mărturisitorul insistă să evidențieze că starea eshatologică este deja prezentă în viața actuală a umanității și că aceasta se confruntă cu istoria zilelor noastre.[18]

Deși se evidențiază la sfârșitul istoriei (timpul existenței umane), Împărăția eshatologică[19] nu este rezultatul unui proces istoric, susține Maxim Marturisitorul. Mai mult, lumea începe din nou având ca scop nu sfârșitul, ci eternitatea lui Dumnezeu. De la Parousie lumea reprezintă locul manifestării Împărăției lui Dumnezeu și al transfigurării existenței și omului. De la "Cinzecizecime" ("Pogorârea Sfântului Duh"), Duhul lui Dumnezeu introduce și reține "Împărăția" în istorie, transformând istoricitatea liniară (cronologică, specifică existenței temporale umane), în veritabilă prezență eshatologică (veșnică). Maxim Mărturisitorul susține că istoria nu este numai trecut ("anamnesis"), ci un avans, anticipare și pregustare concretă a vieții veșnice. Eshatologia și istoria formează împreună o singură realitate în iconomia mântuirii care nu se poate confunda cu timpul actual.[20]

Așa cum se întâmplă cu cele mai multe aspecte ale densei și speculativei sale teologii, eshatologia lui Maxim Mărturisitorul reușește să contureze imaginile biblice și tradițiile Bisericii Creștine într-o largă și, totuși, reunificatoare privire a unui Dumnezeu aplecat cu bunăvoință asupra istoriei creației. Într-o mare măsură aceasta este alcătuită printr-un dialog cu eshatologia lui Origen, a capadocienilor (în special, Grigore de Nyssa și Grigore de Nazianz) și a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, în privința căruia în cea mai mare parte a operei sale abordează un comentariu plin de înțelegere, dar și critic.

Pentru Maxim Mărturisitorul scopul istoriei, în ceea ce privește propriile planuri ale lui Dumnezeu, este evident acela al salvării umanității și unirea întregii creații cu El însuși. Pentru ființa omenească această mare unire ar însemna perfecționarea corpului, minții și voinței, altfel spus, o "transformare a facultăților deliberării și alegerii", precum și dobândirea unei vieți neprihănite de către corpurile morților. Reînvierea lor ar fi doar o mică parte dintr-o mai cuprinzătoare "reînviere" și o transformare a întregului Univers creat.[21] Esența acestei reînnoiri eshatologice va fi divinizarea "în care Dumnezeu se unește cu cei ce vor fi devenit

dumnezei" și se va face totul ca toți oamenii să-i aparțină, prin bunătatea pe care le o împărtășește neîncetat. Autorul nostru ne arată că Dumnezeu va pătrunde, în totalitate, în realitatea creaturilor Sale credincioase și atunci în toate lucrurile se va desfășura o singură acțiune, aceea a divinității. Totuși, Maxim Mărturisitorul nu este așa cum s-a afirmat uneori, un adept al teoriei salvării universale ("apokatastasis"), în forma absolută adoptată de Origen și Grigore de Nyssa, deși recunoaște opțiunea lui Grigore de Nyssa referitoare la restaurarea integrității originale a sfletului și a corpului material (omenesc), ca o legitimă speranță creștină.[22]

Într-un numar destul de mare de pasaje, cu argumente pertinente, Maxim Mărturisitorul arată clar că divinizarea finală (eshatologică), a creaturilor raționale se va realiza numai de către aceia care s-au arătat demni de drumurile lui Dumnezeu.[23] Orice ființă umană este liberă să zădărnicească împlinirea scopurilor salvatoare ale lui Dumnezeu prin ea însuși, prin refuzul căilor deschise și oferite de Iisus Hristos în acest timp istoric (omenesc). Dumnezeu iubește toate ființele umane, fiind unit cu ele prin creație și oferindu-le o parte din propria ființă, chiar această ofertă devine pentru cei care o resping (în mod deliberat) cauza nu a unei "veșnice fericiri", ci a unui "veșnic chin", preferând să se scoată pe ei înșiși în evidență decât pe Dumnezeu. Astfel ființele umane intră în dispută cu ultima încercare de iubire și de bunăvoință care intră în contradicție cu propriul lor sfârșit.[24]

Maxim Mărturisitorul prezintă cu viu interes problematica judecății și a pedepsei veșnice, descriind suferințele iadului în foarte vii termeni materiali și psihologici, precum ar fi: întuneric, liniște, chin și foc veșnic, rușine nesfârșită, remușcări, ură, ignorarea iubirii lui Dumnezeu. Deși nu face aluzie la nici o stare specială de pedeapsă temporară sau de purificare, Maxim Mărturisitorul susține că cei care au făptuit bune, cât și rele, "la vremea Judecății de Apoi" vor fi purificați prin însuși chinuitorul proces al judecății. În alte pasaje ale lucrărilor sale, autorul nostru identifică experiența purificatoare cu "focul" și cu ultima conflagrație, prezentată colorat și vivant în literatura de specialitate (patristică). Maxim Mărturisitorul analizează critic tradiția origenistă, are intuiția de a personaliza și spiritualiza speranța eshatologică oriunde este posibil, deși adevărata lărgime și putere de cuprindere a viziunii sale îl atrag dincolo de origenism și permit eshatologiei sale de a fi o mai bună analizatoare a reprezentărilor biblice și tradiționale.[25]

Timpul, ne arată Maxim Mărturisitorul, capăta sens numai în raport cu atingerea divinului în istorie - Întruparea lui Iisus Hristos. În acest sens, este un timp prehristic orientat spre Întruparea divinului și este un timp hristic sau creștin decurgând din acesta. În veșnicie fiecare ființă umană va înainta în Iisus Hristos, ajungând prin har până unde a ajuns omenitatea Lui, prin unirea ipostatică (nu până unde este firea lui Dumnezeu). Prin Întrupare Iisus Hristos a oferit omului scara de raze dumnezeiești a înțelepciunii divine până în străfundul firii sale, ca aceasta să urce după aceea pe treptele ei până la Dumnezeu.[26]

Maxim Mărturisitorul vorbește de o viitoare refacere a întregii umanități sau, mai exact, a întregii creații în care resurecția și înnoirea fiecărui individ vor constitui părți ale procesului eshatologic.[27] Nu este menționată vreo excepție sau

preferință. Aceasta ne ajută să înțelegem ideea că eshatologia lui Maxim Mărturisitorul a fost concentrată în jurul speranței în mântuirea finală a multor oameni care au respectat învățătura lăsată prin revelație umanității de Dumnezeu.[28]

Mai întâi, eshatologia este menținută succint și la modul pastoral în Scriptură, apoi este o reflecție incidentală numai asupra relației permanente dintre normal și fenomenal. Pe de o parte, ar fi dificil ca cineva să găsească elocvent în scrierile lui Maxim Mărturisitorul vreun atac direct la adresa lui Origen despre "apokatastasis".[29] Maxim Mărturisitorul împărtășește, parțial, speranța în refacerea universală a sufletelor veșnice în unitatea lor primordială cu Dumnezeu. Autorul nostru nu se pronunță împotriva conceptului de "apokatastasis", ci manifestă mai curând o tendință prudentă de a-l integra în sistemul său filosofico-teologic. Comparând concepția lui Maxim Mărturisitorul, privind scopul și natura speranței eshatologice creștine, cu cea a lui Origen și cu cea a lui Grigore de Nyssa, eshatologia lui este ceva mai largă, având în vedere polii între care se mișcă și sintezele doctrinare pe care le oferă, dând explicații mult mai vaste și mai profunde despre intersecția și întrepătrunderea eshatologiei cu eternitatea. Unul din acești poli este credința fermă a lui Maxim Mărturisitorul în voința de salvare universală a lui Dumnezeu, care s-a arătat triumfător la "Încoronarea Cuvântului" și la moartea Lui pe Sf. Cruce.[30] Dumnezeu și-a însușit natura umană, așa că a putut curăța întreaga umanitate de păcatul originar și a pregătit lumea pentru Judecata de Apoi.[31]

Maxim Mărturisitorul ne subliniază, de asemenea, că substraturile unui concepții despre Hristos ca centru unificator al întregului Univers al varietății, schimbării și individualității pe care autorul nostru o exprimă mai dramatic, în sensul că toate diferențele umane, chiar și cele dintre sexe, vor fi în final, abolite prin unirea tuturor întru Hristos. Concepția cosmică a lui Maxim Mărturisitorul despre Hristos și despre planul divin de creație, realizat prin El, trimite totuși la convingerea lui Origen și cea a lui Grigore de Nyssa că mântuirea dobândită prin Hristos va fi necesar să fie realizată în fiecare individ.[32]

Se pare că Maxim Mărturisitorul a înțeles pe deplin așteptarea tradițională a conflagrației cosmice finale ca proces de curățire, în care focul apocaliptic purifică creatura în totalitate. Sfârșitul timpului este destinat îndumnezeirii ființei umane. Îndumnezeirea umană, sau identificarea cu Hristos după har, ascunsă cu putere în credință, se va arăta ca realitate văzută și actualizată în viitor, susține Maxim Marturisitorul.[33]

Aspectul central al ideilor lui Maxim Mărturisitorul este reciprocitatea dintre Dumnezeu și om, la nivel ontologic, această reciprocitate este una între arhetip și imaginea sa. Ea ar începe să se manifeste la nivel existențial printr-o dublă mișcare: cea a lui Dumnezeu către om în "Încoronare" (sau în diferite "încoronări" și "întrupări") și mișcarea omului către Dumnezeu, în procesul intuitiv al îndumnezeirii. Asemănarea, pentru Maxim Mărturisitorul trebuie să se bazeze pe nivelul existențial. Omul a fost creat cu o putere liberă de determinare, ce avea să fie folosită liber pentru bunăstarea lui, pentru existența de calitate supremă, de apropiere de Dumnezeu.[34] În sensul divinizării, ca pas spre eshatologie (și, implicit, spre eternitate), această asemanare între om și Dumnezeu conține, cu siguranță, un aspect supranatural, teandricitatea ipostatică ce îi permite omului, în

ultimă instanță, să se înalțe deasupra lui însuși.[35] Axiologic, interpretând viziunea lui Maxim Mărturisitorul asupra ființei umane, Dumitru Stăniloae subliniază: "Valoarea omului se întemeiază pe crearea lui de către un Dumnezeu personal și iubitor (Dumnezeu în Treime). Dacă ar fi produsul unei esențe în continuă emanare inconștientă de alte și alte forme individuale, omul n-ar avea nici o valoare, și existența lui, nici un sens. Creând pe om, Dumnezeu îl face partener veșnic al dialogului cu Sine; ieșind omul dintr-o esență inconștientă și neliberă pentru un număr de ani, existența lui n-are nici o valoare și orice semen al lui îl poate extermina fără nici o teamă ca va avea să dea seama pentru aceasta în veci, chiar actul lui de exterminare a semenului său putând fi considerat ca impus de legile acestei esențe."[36] În acest context, "societatea eshatologică" va cuprinde pe cei care au respectat Cuvântul lui Dumnezeu, aceasta fiind lumea celor eliberați de patimi. Grigore de Nyssa afirmă că sfârșitul umanității va veni când se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de peste timpul istoric.[37] Omul trebuie să răspundă la oferta excepțională pe care i-a facut-o Dumnezeu: el este mai mare ca întreg Cosmosul pentru că el îl poate cuprinde și stăpâni. Ființele cerului (lumea sensibilă) laudă pe Dumnezeu în tăcere. Omul este cuvântător și rațional, privește conștient și distinct rațiunile lucrurilor, pe când îngerii cunosc intuitiv, nu rațional (mintea lor nu se specifică în raționamente, în cuvinte). De aceea scopul divin este ca omul să fie readus la El, îndumnezeit cu tot Cosmosul, și eternizat în Împărăția lui Dumnezeu.[38] Sufletele, după Maxim Mărturisitorul, nu petrec în trupuri suferind, în mod pasiv, închisoarea și distrugerea lor, ci câștigă o statornicie printr-un efort deplin și pregătesc stabilizarea Cosmosului în viața viitoare sub ocrotirea directă a divinității. O mișcare eternă implică o nemulțumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. Sinteza între stabilitate și mișcare în Dumnezeu este soluția pe care au evidențiat-o reprezentanții filosofiei patristice, vizavi de definiția vieții eshatologice.[39]

5.2.3. SENSUL ESHATOLOGIC AL TIMPULUI SAU ÎNDUMNEZEIREA FIINȚEI UMANE

Ființele umane ce au înaintat prin temporalitate spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului care se pierde în eternitatea divină. Iar veacul (eonul) nu este eternitatea lui Dumnezeu, ci este timpul oprit din mișcare, având în el rezultatul întregii mișcări. Dumnezeu are timpul în El. Maxim Mărturisitorul consideră că Iisus Hristos, posedând timpul, conduce pe oameni după timpul și legile lui Moise, respectându-le raționalitatea divină. Iisus Hristos, prin Întruparea Sa, dă rost eonului uman. Eonul este veșnicia celor create, eonul (veacul) fiind un timp concentrat. Trăsătura aceasta o are eonul la sfârșitul mișcării timpului. Anterior mișcării sale, veacul are în sine concentrată mișcarea timpului nu ca împlinită, ci ca să se împlinească. Universul (Cosmosul) are tot timpul prefigurat în el de la început. Veșnicia dinaintea mișcării creaturilor este bazată pe veșnicia rațiunilor lor cu și în Dumnezeu. Veșnicia aceasta potențială trebuie să depășească timpul ca să ajungă la plenitudinea autentică în Dumnezeu. Astfel, veșnicia creaturilor este ceva de mijloc între eternitatea divină și între timpul mișcător, o unitate între timp și eternitatea lui Dumnezeu. Timpul rezultă din eon și duce la eonul cel nou. Veacul (eonul) nu se poate descifra fără eternitatea lui Dumnezeu. Evoluția

timpului este determinată de starea inițială a eonului în cauză. Mișcarea timpului nu este în afara voii divine, ea este inclusă în planul lui Dumnezeu vizavi de umanitate. Eonul (veacul) la care și din care ajunge mișcarea timpului este la Dumnezeu.[40]

Eshatologia întruchipează sensul istoriei ființei umane.[41] Sensul istoriei nu are o definiție în istorie, judecata asupra istoriei nu se poate rosti în interiorul ei, căci aceasta ar însemna că istoria a ajuns la sfârșit cât încă ea durează, ceea ce este ilogic. Maxim Mărturisitorul a insistat a ne sugera că arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu omenitatea Sa desăvârșit divină nu poate avea loc în timpul istoric. Pentru că însăși umanitatea aceasta îndumnezeită este dincolo de istorie. Istoria este prin structura sa drum, nu odihnă finală, este tensiune neajunsă în final. Istoria este timp și în timp nu este dat totul concentrat. Ea este domeniul mișcării spre desăvârșire, nu al desăvârșirii în care a încetat mișcarea să mai fie; ea este domeniul relativului, al nereușitei în descoperire. Materia a lăsat mult spațiu ambiguităților, presupunerilor, posibilităților. Din această stare tensionată (uneori conflictuală) nu se poate ajunge evolutiv la autentica odihnă, ca printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în mișcare, în tensiune, în potența istoriei. Se consideră utilă o oprire a istoriei, realizată de divinitatea transcendentală, pentru ca umanitatea să fie trecută la o existență supranaturală, supraistorică, veșnică.[42]

Teoreticianul îndumnezeirii omului (“Dumnezeu vrea mereu să se întrupeze în om, în cei care sunt demni de aceasta”), venerat și de Biserica din Occident, Maxim Mărturisitorul a murit ca aducător și promovator de învățătură filosofică și teologică de înalt nivel și ca apărător al credinței ortodoxe în societatea civilizată de atunci a Constantinopolului. Opera sa filosofică și teologică influențează profund evoluția spiritualității bizantine, în perioada medievală târzie, și după aceea, până în zilele noastre.

NOTE:

1) După mărturisirile pe care mi le-a făcut personal Părintele Stăniloae, Maxim Mărturisitorul a fost cel mai profund și complet reprezentant al filosofiei și teologiei patristice clasice (bizantine).

2) Ca sfânt martir și cuvios, Maxim Mărturisitorul este cinstit și sărbătorit de Biserica Ortodoxă în ziua de 21 ianuarie a fiecărui an calendaristic.

3) În gândirea teologică și filosofică occidentală a secolului XX autorul nostru patristic își găsește un loc de frunte: “Viziunea lumii, pe care ne-a lăsat-o Maxim Mărturisitorul în scrierile sale, este mai mult decât într-o privință, culmea și bilanțul cugetării grecești, atât a celei teologice și mistice, cât și atât a celei filosofice.” (Hans Urs von Balthasar, “Kosmische Liturgie”, F.I.B. Herder, 1941, p. 1).

4) Pentru o paralelă cu acest mare gânditor patristic este foarte util studiul lui Jerome Gaith, “La Conception de la Liberté chez Gregoire de Nysse”, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

5) În cercetarea noastră am utilizat următoarele lucrări cu texte din opera lui Maxim Mărturisitorul: Sfântul Maxim Mărturisitorul, “Ambigua. Tâlcuiri a unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigore

Teologul", Trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, E.I.B., București, 1983 (pentru introducere în problematica noastră p. 5-42); Sfântul Maxim Mărturisitorul, "Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești", Trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, E.I.B., București, 1990; "Filocalia sau culegere din scrierile sfinților părinți cari arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși", vol. II: "Din scrierile Sf. Maxim Marturisitorul: Capete despre dragoste. Capete teologice", Tradusă din grecește de Dumitru Stăniloae, /Editura/ Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947 (lucrare reeditată de Editura Harisma, București, 1993); "Filocalia... ", vol. III: "Din scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul: Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură. Răspunsuri către Talasie", /Editura /Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948 (lucrare reeditată de Editura Harisma, București, 1994). Pentru o introducere în problematica pe care ne-am propus-o a o realiza am consultat următoarele lucrări de specialitate, dicționare, enciclopedii și lexicoane: Jean Meyendorf, "Initiation a la Théologie Byzantine. L'histoire et la doctrine", traduit de l'anglais par Anne Sauglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Les Editions du Cerf, Paris, 1975, p. 96-97, 175-182, 185-191, 276-277; Ioan G. Coman, "Patrologie", E.I.B., București, 1956, p. 278-282; "The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy", ed. by a.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, cap. XXXII: "St. Maximus the Confessor, p. 492-505; Gheorghe Vlăduțescu, "Introducere în istoria filosofiei medievale", Editura Enciclopedică Română, București, 1973, p. 17-42; R. Bultmann, "Histoire et eschatologie", Trad. française par R. Brandt, Dulachaux & Niestlé, Neuchatel, 1959; Alain Riou, "Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur, Beauchesne, Paris, 1973; Oscar Culmann, " Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif ", Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel & Paris VII-e, 1947; Martin Heidegger, "Ființă și timp", Editura Jurnalul Literar/fără localitate/,1994; Paul Evdokimov, "Vârstele vieții spirituale", Cuvânt înainte și traducere de Ioan Buga, Editura Christiana, București, 1993; Olivier Clément, "Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumière de la tradition orthodoxe", Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel & Paris VII-e, 1959; Jean Guitton, "Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin", Ed. Boivin, Paris, 1933; Théophane Savu, "La Divino-Humanité du Christ et la Deification de l'Homme selon Saint Maxime le Confesseur", Thèse de Doctorat, Institut de Théologie Orthodoxe " Saint-Serge ", Paris, 1990; Nicolas Berdiaeff, "Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie de la destinée humaine", traduit du russe par S. Janhelevitch, Aubier, Paris, 1948, în special cap. IV: "De l'histoire celeste. Le temps et éternité, p. 53-71; Jean Miguel Garrigues, "Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme", Préface de M.-J. Le Gaillou, Editions Beauchesne, Paris, 1976; Ilie Bădescu, "Timp și cultură. Trei teme de antropologie istorică", Editura Științifică și Enciclopedică, Partea I: "Timp cosmic, timp istoric", p. 13-149; Hans Urs von Balthasar, "Mic discurs despre iad", Trad. Alexandru Sahighian, Ediție îngrijită de Petre Guran, Editura Anastasia, București, 1994; "Encyclopedie des Mystiques", sous la direction de M.M. Davy, Ed. Robert Laffont, Paris, 1972, în special p. 200-202; Jacques Brosse, "Maeștrii spirituali, Trad. de Liana Ropoteanu, Editura Albatros,

București, 1992, p. 127; Ion Bria, "Dicționar de Teologie Ortodoxă. A-Z.", E.I.B., București, 1994 (reed. după ediția din 1981, dar cu îmbunătățiri); "Dictionnaire de Théologie Catholique", vol. X, Librairie Letouzay & Ané, Paris, 1928, coll. 448-459; "Dictionnaire des philosophes", ed. Denis Huisman, vol. A-J, P.U.F., Paris, 1984, p. 1793-1794; "Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, ed. Société Française de Philosophie (André Lalande), VIII-e ed. revue et augmentée, P.U.F., Paris, 1960; "A Patristic Greek Lexicon", ed. by G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961 (și ed. 1978).

6) F.-M. Léthel, "Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique... ", Preface de M.J. le Guillou, Ed. Beauchesne, Paris, 1979, a se vedea cap. "Epilogue. Le Dogme de la Liberté Humaine du Christ", p. 103-121.

7) Irénée-Henri Dalmais, "Les lignes essentielles de la vie spirituelle selon S. Maxime le Confesseur", în "Studia Patristica", Oxford, Vol. XVIII/2, Peeters Press Louven, 1989, p. 191-196.

8) "/Dumnezeu/ este început, ca Făcător; mijloc, ca Proniator, și sfârșit ca Cel ce le circumscrie." Text la care Dumitru Stăniloae adaugă în nota (1) de la această pagină: "Aici se arată pozitiv că punctul de plecare, mijlocul și sfârșitul lucrurilor este Dumnezeu; de asemenea al tuturor celorlalte însușiri pozitive, contemplate în lumea creată. Dar Dumnezeu nu suferă El însuși, în Sine, aceste determinări, ci numai le face și le susține pe seama făpturilor. Ele nu se reflectă asupra Lui, ca să fie și în El un început, un sfârșit și o dezvoltare. Ca Făcător, e principiu, ca Providențiator, care susține mișcarea spre țintă a făpturilor, e intervalul dintre punctul lor de plecare și ținta spre care tind, iar ca graniță finală a dezvoltării lor, e sfârșit". ("Filocalia"...' vol. II, Sibiu, 1947, în cap. "Cele două sute de capete despre cunoștință de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu", p. 127).

9) G. Florovsky, "Eschatology in the Patristic Age", în "Studia Patristica", vol. II/2, Oxford, 1955, ed. Kart Aland and Fl. Cross, Akad. Verlag, Berlin, 1957, p. 235.

10) "Ibidem".

11) "Dumnezeu este unul, fără de început, necuprins, având toată puterea... Căci este nedeterminat, nemișcat și infinit, ca Cel ce e infinit, mai presus de toată ființa, puterea și lucrarea (realizarea) ". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 124); a se vedea și "Filocalia"...' vol. III,1994, p. 439 și notele Părintelui Dumitru Stăniloae de la p. 504-505.

12) "/Dumnezeu/ este entitate de viață făcătoare și supraființială; și temelie de putere făcătoare și mai presus de toată puterea și aptitudine lucrătoare și fără de sfârșit; scurt vorbind, e entitate făcătoare a toată ființa". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 125).

13) "Începutul (principiul), mijlocul și sfârșitul, sunt însușirile celor pe care le împarte timpul; ba ar putea zice cineva, fără să greșească, că sunt ale celor privite la un loc în veac. Căci timpul, având mișcarea măsurată, se circumscrie prin număr; iar veacul, fiind cugetat în existența lui împreună cu categoria lui "când" (cu timpul), implică intervalul, întrucât își are un început al existenței. Iar dacă timpul și veacul nu sunt fără de început, cu atât mai mult cele cuprinse în

ele". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 126); a se vedea și Paul Plaas, "The Concept of Eternity in Patristic Theology", în "Studia Theologica", Scandinavian Journal of Theology, ed. Jacob Jervell etc., vol. 36, Oslo, 1992, p. 11-25.

14) G. Florovsky, "Art. cit.", p. 238.

15) Dumitru Stăniloae, "Teologia Dogmatică Ortodoxă", vol. III, E.I.B., București, 1978, p. 233-350; Marie-Héléne Congourdeau, "L'animation de l'embrion humain chez Maxime le Confesseur", în "Nouvelle Revue Théologique", vol. 111, Casterman, Paris, 1989, p. 693-709; Grigore Tăușan, "Filosofia lui Plotin", Editura Agora, Iași, 1993, în special cartea a IV-a, p. 189-221.

16) Conf. Efeseni 1, 20-23; I Tesalonicieni 5, 1-11.

17) "Astfel, veacurile vieții în trup, în care trăia acum căci Scriptura cunoaște și veacurile temporale, după cuvântul: «Și a ostenit în veac și va trăi până la sfârșit», sunt veacurile stării active, iar cele viitoare care urmează după cele de aici, sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea primitoare. Așadar aici găsindu-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimând prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfâșitul îndumnezeirii noastre. Căci «pătimirea» de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nici o rațiune care să hotărnicească îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce pătimesc. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind aceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el strălumineză firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei". ("Filocalia"...' vol. III, Sibiu, 1948, p. 71-73).

18) "Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Luca 17, 21).

19) "Deci este ceva mai presus de veacuri: Împărăția adevărată a lui Dumnezeu. Căci nu e îngăduit a spune că Împărăția lui Dumnezeu a început, sau că ea cade sub veacuri și timpuri. Iar aceasta credem că este moștenirea celor ce se mântuiesc, lăcașul și locul lor, precum ne învață cuvântul cel adevărat; ea e ținta celor ce sunt mișcați de dorința spre ultimul lucru dorit și la care ajungând, primesc încetarea oricărei mișcări, întrucât nu mai este vreun timp sau vreun veac pe care trebuie să-l străbată. Căci ei au ajuns după toate la Dumnezeu, care este înainte de toate veacurile și la care nu poate ajunge firea veacurilor". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 201-202).

20) Părintele Dumitru Stăniloae surprinde într-o notă la textul filocalic astfel: "Toate veacurile (eonii) sunt purtate de dinamica lui Iisus cel care a coborât în ele, îngroșându-se pe măsura îngrădirii lor și înălțându-se împreună cu înălțarea lor. Iisus e în lume prin rațiunile ei, prin Providența, prin Legea veche, încă înainte de a veni în trup pentru a se face pârgă îndumnezeirii firii omenești. Iar după aceea conduce și de sus, dar și din sânul istoriei, procesul de îndumnezeire

a firii omenești, ba acest proces durează pentru oameni și pentru îngeri chiar și după sfârșitul acestei lumi, în veci. Deci nu e veac care să rămână pe dinafara acestei misiuni". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 254).

21) Vladimir Lossky, "Introducere în Teologia Ortodoxă", Trad. în românește de Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, în special cap. II, subcap. 3: "Creație: timp și veșnicie", p. 77-84; a se vedea și Giulia Sfameni Gasparro, "Aspetti di'doppia creazione 'nell' antropologia di Massimo il Confessore", în "Studia Patristica", Oxford, vol. XVIII/1, Cistercian Publications, Kalamazee, Michigan, 1985, p. 127-133.

22) François Bruno, " La Rédemption chez S. Maxime le Confesseur ", în "Contacts", Revue française de l'Orthodoxie, XXX-e Année, No 102, 2-e Trimestre 1978, p. 141-171.

23) Dumitru Stăniloae, "Teologia Morală Ortodoxă", vol. III: "Spiritualitatea ortodoxă", E.I.B., București, 1981, în special subcap. "Îndumnezeirea, în sens strict", p. 313-319.

24) Analizând sfârșitul omului, comparativ cu părerea lui Heidegger despre cea mai sobră temă a vieții umane, Dumitru Stăniloae susține că: "Ideea că moartea progresează în noi în fiecare zi, că ființa noastră poartă în sine moartea din clipa în care se naște, a formulat-o Heidegger în definiția ce a dat-o ființei umane ca «Sein zum Tode». Adevărul acesta ca fapt permanent de conștiință structurează într-un fel caracteristic întreaga existență a omului. Cei ce caută să acopere transparența acestei evidențe, se refugiază în platitudinea unei vieți de obște, fugind de ei înșiși. Cei ce primesc însă acest adevăr, trăiesc propria lor identitate într-un stil de sobră hotărâre. Anticiparea prin voință a acestui sfârșit inevitabil la care va ajunge firea, îl găsim de asemenea la Heidegger, care a spus că ființa umană se caracterizează prin faptul de a fi mereu lansată înaintea ei, «je vor Sichsein», în ceea ce se arată în primul rând preocuparea de moarte". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 280).

25) Brian E. Daley, "A handbook of Patristic Eschatology", Cambridge University Press, Cambridege, 1991, p. 201-202; și un alt studiu tot la fel de important care ne conduce în contextul ideii noastre, John J. Collins, "Apocaliptic eschatology as the transcendence of death", în "The Catholic Biblical Quarterly", vol. XXXVI, Washington, 1974, p. 21-43.

26) "Căci toate cele de după Dumnezeu, lucruri, nume și demnități, vor fi sub ce va ajunge prin har în Dumnezeu". ("Filocalia"...' vol. II, 1947, p. 177; J.H. Dalmais, " La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les oeuvres spiritualles de Saint Maxime le Confesseur ", în "Sciences Ecclésiatiques", vol. XIV, oct.-dec. 1962, Desclée de Brouwer, Montreal, p. 445-459; a se vedea și Paul Evdokimov, "Arta icoanei. O teologie a frumusetii", Editura Meridiane, București, 1992, în special partea a II-a, cap. 3, p. 113-121.

27) Paul Evdokimov, "Rugul aprins", Trad. de Teodor V. Domșa, Editura Mitropolia Banatului, Timișoara, 1994, v. cap. IX: "Eshatologia", p. 107-131.

28) "Maximus Confessor.Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur", Freiburg, 2-5 sept. 1980; a se vedea comunicările lui Brian E. Daley, " Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of Maxim the

Confessor ", p. 313 și a lui Basil Studer, "Zur soteriologie des Maximus Confessor", p. 239-246.

29) Brian E. Daley, "Apokatastasis"... p. 322-323.

30) Ideea este analizată de Părintele Dumitru Stăniloae, cu tot înțelesul ei de mister: "Așadar taina lui Hristos a fost rânduită din veac și lumea a fost creată cu o constituție corespunzătoare cu ea, dar păcatul a modelat într-un fel executarea ei. Dar dincolo de sensul răscumpărător impus de păcat, întruparea, moartea și învierea Lui au sensul mistic și în acest sens ele trebuiesc repetate de fiecare făptură". ("Filocalia"...' vol. III, 1994, p. 496); a se vedea și Jerome Gaith, "La Conception"...

31) Brian E. Daley, "Apokatastasis"... p. 328.

32) "Ibidem", p. 328-329.

33) "Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor". ("Filocalia"...' vol.III, 1994, p. 85-86).

34) Teologia dialectică de tip protestant, inaugurată de eruditul Karl Barth, a negat orice apropiere a lui Dumnezeu de ea, afirmând "diastaza" între El și om. Aceasta înseamnă după Maxim Mărturisitorul, negarea oricărei iubiri între Dumnezeu și om. După această teorie, Dumnezeu, nu vrea sau nu Se poate apropia de om, deci nu vrea sau nu poate să iubească pe om și omul la fel.

35) Lars Thunberg, "Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor", St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New-York, 1985, p. 61.

36) " Iar dacă ceea ce suntem ar fi fără voință și fără lucrare, cum li s-a părut unora din ereticii de odinioară și le pare unora din cei de acum, nu S-a făcut cu noi nici Cel mai presus de fire și nu adeverind ceea ce e al nostru prin cele ale noastre și prin cele ce El a caracterizat pe om de la început în mod Natural, creându-l și făcându-l liber și lucrător după fire ". (Sfântul Maxim Mărturisitorul, "Scrieri și epistole hristologice și duhovnicesti"...' p. 262); vezi și Vladimir Lossky, "Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, Trad., studiu introd. și note de Vasile Răducă, Editura Anastasia, București/f.a./, p. 119-140.

37) "Căci El e Părintele veacului viitor, născând în Duh prin dragoste și cunoștință pe cei ce vor completa lumea de sus". (Maxim Mărturisitorul, "Ambigua"... p. 64).

38) "Și de fapt este vădit tuturora, că taina ce s-a săvârșit în Hristos la sfârșitul veacului este dovada și urmarea greșelii protopărintelui de la începutul veacului". ("Ibidem", p. 97).

39) "Poate că de aceea s-a și îngăduit dăinuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea rațiunii din noi, care preferă tuturor virtutea. Căci aceeași schimbare și prefacere a trupului și a celor din afară e proprie tuturor oamenilor, purtând și fiind purtată și având statornică și netrecătoare numai nestatornicirea și trecerea". ("Ibidem", p. 103-104).

40) Maxim Mărturisitorul ne sugerează și ne întărește ideea intersecției timpului uman cu eternitatea lui Dumnezeu, avându-se (fără ocoliș) în vedere ideea de "plinire a timpului" pe care, deseori, gânditorii patristici au scos-o în

evidență: /Cuvântul/"învață că cele făcute după Dumnezeu și de Dumnezeu, adică firea lucrurilor și timpul, se arată deodată cu Dumnezeu, când se arată El cu adevărat, pe cât e cu putință, ca unele ce sunt lângă El, Cauzatorul și Făcătorul lor. Dintre acestea, Moise e tipul timpului, nu numai ca dascalul timpului și al numărului referitor la el (căci primul el a numărat timpul la facerea lumii) și ca învățătorul cultului vremelnic, ci ca cel ce nu intră trupește la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci așa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mișcare, împreună cu aceia pe care obișnuiește să-i treacă în viața dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp și veac; chiar dacă, de altfel, rațiunile timpului stăruiesc în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea legii dată în pustie prin Moise, împreună cu cei ce au primit pământul făgăduinței. Căci timpul este veac (eon), când se oprește din mișcare, și veacul sau eonul este timp, când, purtat de mișcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiție, veacul sau eonul este un timp lipsit de mișcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mișcare". ("Ibidem", p. 161).

41) Contrar eshatologiei patristice "Eshatologia laicizată, secularizată, se lipsește de eshatonul biblic și visează la o comuniune a sfinților fără Cel Sfânt, la o Împărăție a lui Dumnezeu fără Dumnezeu; această eshatologie este de fapt o erezie născută din slăbiciunile creștinismului însuși. Ea are de ales între a abandona Împărăția în favoarea unei cetăți închise înăuntrul istoriei și a părăsi lumea în profitul contemplării indefinite a cerului". (Paul Evdokimov, "Iubirea nebună a lui Dumnezeu", Trad., prefață și note de Teodor Baconsky, Editura Anastasia, București/f.a./, p. 130); a se vedea și Mircea Eliade, "Sacrul și profanul", Trad. din franceză de Rodica Chira, Editura Humanitas, București, 1992, cap. II: "Timpul sacru și miturile", p. 64-106.

42) Nikolai Berdiaev, "Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului", Trad. din limba rusă de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, în special cap. XII: "Creație și comunitate socială", p. 251-269.

6. ÎN LOC DE ÎNCHEIERE:

6.1. O MOȘTENIRE A GÂNDIRII BIZANTINE SAU O VIZIUNE ASUPRA TIMPULUI ESHATOLOGIC ÎN ORTODOXIA CONTEMPORANĂ

Un mare filosof creștin rus a mărturisit că: "Timpul este cel mai mare din misterele metafizice. El constă într-un paradox continuu".[1] Mai mult, un alt mare gânditor occidental a apreciat că "eshatologia este cea care decide climatul teologiei timpului nostru",[2] vrând să afirme prin aceasta că în veacul XX eshatologia rămâne centrul eforturilor teologice în Occident. Dacă se poate vorbi de o "revoluție științifică", în sensul pe care-l folosea Thomas Kuhn, pentru domeniul teologic, ea constă în redescoperirea eshatologiei după sfârșitul secolului al XIX-lea până astăzi, de la J. Weiss și A. Schweitzer până la J. Moltmann și W. Pannenberg în anii șaizeci, trecând prin K. Barth și R. Bultmann.[3] În timp ce în secolul al XIX-lea "biroul eshatologic", după fericita expresie a lui Ernest Troeltsch,[4] era mai mult închis, în secolul al XX-lea, eshatologia a schimbat foarte repede scena teologică, plecând cu K. Barth se poate vorbi de "visul pan-eshatologic".[5]

Activitatea intensivă și fructuoasă a teologilor și filosofilor Bisericii Occidentale se desfășoară asupra chestiunii eshatologiei și este deja cunoscută și a fost obiectul multor și aprige discuții. Dar cea care rămâne încă aproape necunoscută, este eshatologia Bisericii Răsăritene (Ortodoxe) în lumea de astăzi. În general, gândirea ortodoxă, strâns atașată de cea patristică și postpatristică, se axează pe unele supoziții fundamentale, la care ne referim în cele ce urmează.

În primul rând, eshatologia joacă un rol foarte important în ortodoxie astăzi și ocupă o poziție particulară în gândirea filosofică și teologică, asupra credinței prin curentul rus, cel grec, dar și cel român al gândirii răsăritene moderne. După aceea trebuie să avem în vedere că interesul manifestat în ortodoxia contemporană pentru eshatologie n-a fost legat de vreo descoperire într-un capitol uitat al teologiei, și nu poate fi atribuit mai mult influenței occidentale asupra teologiei Bisericii Răsăritene. El se manifestă mai mult prin interpretarea sistematică, cu ajutorul mijloacelor conceptuale, printr-o tradiție a Bisericii Părinților de limbă greacă, trăind după lung timp într-o continuitate neîntreruptă. În acest sens, mai înțelegem că urmând gândirea ortodoxă, eshatologia semnifică o interpretare critică a istoriei care vizează a-și găsi sensul și, în același timp, o depășire dialectică a timpului în orizontul eshatonului. Istoria este luată în serios și este "dominată". Astfel, accepțiunea necritică a istoriei conduce la secularizare, indiferență față de istoria antrenată, ca o consecință, izolare și suferință. Aceasta este între cele două extreme care conturează gândirea ortodoxă în orientarea eshatologică. Persoana aistorică și istoria impersonală sunt două tentative ale ortodoxiei de astăzi, mai mult, reprezintă o sinteză între personalism și eshatologie. Eshatonul eliberează timpul necesității și protejează în același timp persoana individualismului. În acest sens, putem afirma nici personalism teologic fără istorie, și nici teologie eshatologică fără persoană. Personalism și eshatologie

sunt două componente indispensabile tradiției ortodoxe, în sensul cel mai apropiat de gândirea patristică.

În era patristică și, de asemenea, în cea postpatristică până la începutul secolului al XX-lea, nu a existat o interpretare teologică și filosofică sistematică a eshatologiei în Biserica Răsăriteană. În pofida aceasta, conștiința eshatologică domnește în ortodoxie, atât în Biserică (în serviciul divin și mai ales în monahism), cât și în lumea (ambiant) laică.

Serviciul divin deține un rol special în Biserica Răsăriteană. Dogma și euharistia se condiționează una pe cealaltă. Dogma este expresia literală a evenimentului euharistic, și serviciul divin este locul de trăire a întregului enunț confesional. Crezul începe cu creația și se termină cu credința în învierea morților. Când se caută premizele dogmatice ale Bisericii Răsăritene (Ortodoxe), trebuie a le căuta în practica liturgică. Serviciul divin ortodox este puternic influențat de eshatologie. Această accentuare eshatologică apare evidentă în " dumnezeiasca liturghie " ortodoxă. Prin desfășurarea liturghiei se scoate în relief victoria asupra morții, aceasta desfășurându-se dinspre trecutul istoriei spre viitorul promis. Pneumatologia și hristologia se condiționează una pe cealaltă în ecleziologia euharistică a ortodoxiei, pneumatologia având primatul față de hristologie. Gânditorul ortodox grec I. Zizioulas rezumă situația aceasta în felul următor: "Ecleziologia, în tradiția ortodoxă, este mereu determinată prin serviciul divin și, în particular, prin euharistie. Pentru această rațiune, cele două aspecte ale pneumatologiei, a cunoaște eshatonul și comunitatea, determină ecleziologia ortodoxă în ansablul său. Eshatologia și comunitatea sunt elemente constitutive și fundamentale ale priceperii ortodoxe privind euharistia.[5] Și mai departe completează: "Euharistia este, după înțelegerea ortodoxă, un proces eshatologic".[6] În acest sens, primatul acordat prin ortodoxie pneumatologiei antrenează accentuarea eshatologică în practica eclezială ca în teologia sistematică a Bisericii Ortodoxe.

O altă sursă a conștiinței eshatologice a Bisericii Răsăritene este monahismul. F.Heiler considera că: "Biserica din Orient este patria monahismului creștin".[7] Monahismul ortodox este în întregime legat de eshatologie. Numeroși filosofi răsăriteni și teologi ortodocși subliniază caracterul eshatologic al monahismului Bisericii Creștine din Orient (de rit ortodox). În primul rând, monahismul este cuprins ca o continuitate a instituției profetice vechi testamentare și a martiriului Bisericii primelor secole. Instituția profetică a Vechiului Testament are o tendință apocaliptică și arată sensul istoriei. Situația istorică este la fiecare moment surmontată prin predica profeților. Profetul se ține în mijlocul istoriei, el arătând depășirea meta-istorică, și nu a-istorică, a desfășurării evenimentelor din societatea umană. Martiriul în Biserica Creștină de la începuturi arată aceeași depășire și funcția sa este reluată prin viața monahală în Biserica Statului Bizantin. În al doilea rând, monahismul este un semn al Împărăției lui Dumnezeu. Mai mult, tendința teocratică a statului creștin, care acceptă și oferă binevoința vieții monahale, atestă că Împărăția (eternă) a lui Dumnezeu se găsește în viitor. Depășirea eshatologică a istoriei nu semnifică negarea istoriei, ci relevă sensul just și autentic al istoriei care se găsește în afară de ea, în eshaton (eon sau veșnicie). Eshatonul nu este contrar timpului, ci este vârful său. Monahul nu funcționează în

centrul istoriei, altfel zis, în așezarea creștinilor sau în biserica de stat, ci trăiește amploarea evenimentului istoric în mijlocul deșertului. Prin această modalitate statul creștin este salvat. Monahismul, orientat eshatologic, este așezat, de fapt, în partea centrală a Bisericii Creștine Răsăritene apărând-o de secularizare.

Elementul eshatologic al pietății populare în Biserica Ortodoxă trăiește grație monahismului și serviciului liturgic permanent. Eshatologia este răspunsul creștin la întrebarea "theodiceei". Istoria este plină de suferință și viața simplului creștin ca cea a poporului creștin, este o istorie a patimilor. Depășirea eshatologică a suferinței istorice este o justificare meta-istorică. Eshatologia nu implică o poziție a-istorică a antiistoricului, ci ea este un dat în sensul meta-istoric al suferinței istorice. Interpretarea critică a istoriei, în vederea sensului său și, simultan, depășirea dialectică a istoriei pătimirii sunt două componente ale eshatologiei în priceperea ortodoxiei.

Situația istorică a popoarelor ortodoxe în timpurile moderne până la sfârșitul veacului al XIX-lea implică susținerea conștiinței eshatologice. Serviciul divin și monahismul sunt două curente ale eshatologiei la popoarele ortodoxe care au suferit grav în epoca dominațiilor străine. După căderea Constantinopolului, apărea, cu o mare popularitate, în aria lingvistică din zona balcanică și, implicit, greacă, pretinsa "literatură apocaliptică", o colecție de predici populare. Prăbușirea dominației otomane, renașterea imperiului creștin în Răsărit și victoria definitivă a credinței ortodoxe constituiau temele principale din această literatură de cuvântări religioase, plină de viziuni profetice și de reprezentări alegorice. Literatura apocaliptică populară arată existența conștiinței eshatologice la creștinii oprimați și atestă că aceasta este cu siguranță actuala istorie a suferințelor care întărește așteptarea eshatologică a Orientului Creștin. Această literatură populară profană merge asemănător cu eshatologia eclezială, care rămâne profund trăitoare în liturghia divină și în monahism.

Eshatologia are aceeași valoare și în cadrul ortodoxiei ruse, dar cu alte înclinații sociale. Apocalipticul, eshatologicul și mesianicul sunt elemente constitutive ale mentalității ruse. N. Berdiaev a caracterizat mentalitatea rusă într-un mod apropiat: "Rușii nu cedează niciodată la credința lor ortodoxă, ei sunt ortodocși eretici, apocaliptici și nihiliști".

Primele eseuri filosofice sistematice, prin care se încearcă să se interpreteze eshatologia ortodoxă, au apărut în anii din perioada interbelică. Imigranții ruși stabiliți în Occident combinau gândirea istorică a mișcării slavofile cu eshatologia ortodoxă a Bisericii Răsăritene. Cunoașterea contextului istoric și a exilului în Europa Occidentală au facilitat celor care împărtășeau filosofia slavofilă și trăiau teologia ortodoxă să ajungă la sistematizarea eshatologiei Bisericii Răsăritene în timpurile moderne. În acest sens, încercăm a prezenta succint trei puncte de legătură cu cele afirmate mai sus:

(a) N. Berdiaev și a sa "metafizică eshatologică";

(b) G. Florovsky și a sa teologie eshatologică;

(c) consecințele gândirii celor doi amintiți și cei care au urmat, din care amintim pe S.Bulgakov, N. Lossky, P. Evdokimov, O. Clément,
J. Meyendorff, A. Schmemann.

(a) O poziție specială revine lui N. Berdiaev care este fondatorul unei "metafizici eshatologice". Acesta însuși accentuează caracteristica operei sale afirmând: "Ceea ce mi-a caracterizat gândirea mea este bazat pe eshatologie". În Rusia, N. Berdiaev scrie cartea "Sensul istoriei. Eseu al unei filosofii a destinului uman" (1923) și în exil, două alte lucrări pe aceeași temă: "Un nou Ev Mediu" (1924) și "Eseu de metafizică eshatologică. Actul creator și obiectivitatea" (1946). Punctul de plecare al gândirii sale este actuala criză istorică: "Este o banalitate de a proclama că noi traversăm o criză istorică, că noi asistăm la sfârșitul unei epoci și la începutul unei ere noi care nu are încă un nume".[10] Criza istorică este exprimată de Berdiaev prin termeni apocaliptici și eshatologici. Apocalipsa este un răspuns la tragedia istoriei. Dar în ce constă tragedia istoriei? Berdiaev răspunde astfel: "Existența omului în lume este o existență istorică - existența aceasta este a istoriei și cea de aici este în conflict tragic între personal, pe de o parte, supranatural și antipersonal, pe de alta parte... ea lasă persoana a acționa și permite la cel care este individual de a se ridica, dar ea se arată nemiloasă în fața unuia și învinge pe altul. Istoria are un sens care îi este inerent, și recunoștiința din acest fapt aparține creștinismului; dar istoria este în același timp falimentul omului, falimentul culturii, prăbușirea tuturor proiectelor umane, ea nu realizează ceea ce omul își propune... Istoria are, în sfârșit, mereu opera pentru ceea ce este general și universal și nu pentru ceea ce este particular și individual... Omul a fost mereu zdrobit prin istorie care decide destinul său, dar destinul omului n-a interesat niciodată istoria. Incomensurabilitatea destinului istoric și destinului individual este o tragedie fără naștere, o tragedie care se derulează în interiorul istoriei și care pretinde că aceasta ia sfârșit."[11] Eshatologia rezolvă tensiunea între persoană și istorie. În acest sens, N. Berdiaev distinge trei concepții ale timpului: a) timpul ciclic, cosmic, al naturii; b) timpul liniar, istoric; c) timpul existențial, personal al omului. Din aceste forme temporale N. Berdiaev nu o acceptă decât pe ultima, așa zisa formă existențială, el respingând timpul ciclic al naturii ca și timpul liniar al istoriei, pentru că și unul și celălalt țin de necesitate. Libertatea nu poate să se găsească decât în acest timp personal. Pe de o parte, timpul ciclic este copleșit spre trecut, iar timpul liniar este orientat spre viitor. Și o formă temporală și cealaltă neglijează prezentul. Veritabila eshatologie nu are a face cu viitorul, ci doar cu prezentul, și în particular cu prezentul etern al persoanei umane. Astfel afirmă N. Berdiaev: "Viața eternă poate deja să se stabilească în timp - deci viața eternă nu este viața viitoare, ci viața prezentului, viața în profunzimea instantului, unde se efectuează precis ruptura cu timpul."[13] Și în continuare, detaliază: "În viitor, în definitiv, eternitatea nu se va instaura niciodată, decât atunci când ea are în ea un trist infinit. Și acesta nu este decât infernul pe care noi putem să-l considerăm sub acest aspect. Eternitatea și viața eternă nu pot să stabilească în viitor, ci în «instantul etern»."[14] Observațiile scoase în evidență din lucrările lui Berdiaev ne arată că acesta depreciază istoria. Dar aceasta nu este de loc exact. Filosoful rus doar vizează, el este într-o poziție echilibrată în ceea ce privește persoana umană și timpul. Berdiaev critică două poziții extreme: persoana a-istorică și istoria impersonală, și îl tentează ajutorul eshatologic, pentru a domina cele două elemente. Persoana istorică conduce la individualism și istoria impersonală, antrenând totalitarismul ca o consecință. Singura legatură a

eshatologiei cu personalismul poate salva istoria și omul. Cu siguranță putem afla în aceste opere o apreciere pozitivă a istoriei, în particular, în legătură cu creștinismul. Creștinismul este profund istoric, el este revelația lui Dumnezeu în istorie. Dumnezeu intervine în istorie și dă un sens mișcării sale. Meta-istoria face ruperea în istorie, și tot ceea ce se află semnificativ în istorie se atașează acestei ruperi a meta-istoriei. Dar meta-istoria este inseparabilă de istorie și se relevă. Mai mult, afirmă N. Berdiaev, istoria este loc de întâlnire a lui Dumnezeu cu omul și arena din lupta lor dialogală.

(b) În gândirea ortodoxă rusă a veacului nostru, G. Florovsky[15] are un rol particular nu numai din cauza studiilor sale patristice, ci de asemenea grație orientării eshatologice care marchează opera sa. Meritul particular al lui G. Florovsky consistă în accentul pus asupra eshatologiei și fundamentul patristic al operei sale. Nici un alt gânditor ortodox rus n-a muncit atât de mult și de bine în domeniul eshatologiei patristice ca G. Florovsky. Remarcile sale fundamentale din lucrările sale cu caracter eshatologic se pot rezuma prin aspectele următoare:

(1) G. Florovsky leagă în întregime istoria de persoană. Dominatorul comun al celor două este libertatea. Conceptul fundamental și caracteristic istoriei este precis cel al persoanei. Natura este domeniul genericului și al istoriei acelei ființe care nu este simplu particulară și specifică, ci personală cu siguranță. Dacă Berdiaev admite o plauzibilă tensiune între persoană și istorie, Florovsky leagă cele doua concepte.

(2) Florovsky dezvoltă eshatologia împărtășind tradiția Părinților greci ai Bisericii Răsăritene.

Din studiile sale patristice rezultă poziția centrală a eshatologiei în edificiul întregii teologii și filosofii creștine. “Teologia creștină se poate să se construiască ca o «teologie a istoriei»... Credința creștină răspunde evenimentelor creștine, nu ideilor sale. Crezul este o mărturie istorică... Biblia și Crezul sunt axe ale viitorului.”[16] Eshatologia nu este o parte particulară a teologiei creștine sistematice, ci baza sa, principiul director și inspirator, sau climatul unde se spală gândirea creștină în ansamblul său. Creștinismul este eshatologic prin esența sa și Biserica Creștină este o “comunitate eshatologică...”[17] Perspectiva creștină este esențial eshatologică.

(3) După G. Florovsky, eshatologia constituie nu numai identitatea credinței creștine în fața altor religii, ci ea este de asemenea linia de frontieră între gândirea patristică și gândirea filosofică greacă. Viziunea biblico-patristică a lumii este eshatologică printr-o concepție liniară a timpului, pe când gândirea greacă este marcată prin conceptul de cosmos, de natură și de concepția sa a timpului ciclic. În gândirea greacă timpul nu avea loc pentru o eshatologie. Filosofia greacă avea mai mult de a faca cu “primele cauze”, decât cu “ultimele lucruri.”[18] “El se află pentru istorie în această schemă (în așa zisa viziune filosofică a lumii).”[19] Mai mult, “negarea radicală a concepției ciclice nu era posibilă decât în contextul unei doctrine a creației coerente. Eshatologia creștină este legată printr-o manieră indisolubilă de o doctrină adecvată a creației.”[20]

(c) Ansamblul teologiei ortodoxe ruse, din secolul XX, evoluează în interiorul problematicii eshatologice, astfel ce ea fusese elaborată filosofic prin N. Berdiaev și teologic prin G. FLorovsky. În continuare, încercăm să schițăm

contribuția în domeniul eshatologic a altor teologi și filosofi ai curentului rus, atât al generației mai vechi (Bulgakov, Lossky, Evdokimov), cât și al generației mai recente (Meyendorff, Schmemann, Clément).

S. Bulgakov înapoiază caracterul eshatologic conceptului creștin al revelației și îl raportează chestiunilor actuale ale creștinismului. "Istoria este după esența sa Apocalipsa"- revelația lui Dumnezeu prin tumultul evenimentelor. Pentru fiecare ființă umană, aceasta este propria sa viață - care este o astfel de revelație și în aceeași manieră, fiecare epocă ascunde propria sa dezvăluire. Istoria ne cheamă la o comprehensiune profetică și creștinii trebuie să răspundă la această chemare prin intuițiile profetice și prin cutezanță.[21] Biserica Creștină trebuie să ia în serios responsabilitatea pentru viața socială - și prin aceasta să demonstreze funcția sa profetică în domeniul social. S. Bulgakov arată ca adevărații creștini trebuie să facă față secularizării crescânde a vieții, la noua ecluziune a păgânismului, în forma sa cea mai crescânda și cea mai ireligioasă.[22]

Vladimir Lossky subliniază dimensiunea eshatologică a cunoștinței apofatice despre Dumnezeu. Eshatologia și apofatismul se condiționează reciproc. Cunoașterea are câteva obiective a vedea în viitor, apofatismul nefiind o simplă ieșire din "teologia negativă", ci consistă în rezerva privirii lui Dumnezeu. Dominatorul comun al eshatologiei și apofatismului este cu siguranță perspectiva: pentru că Dumnezeu este în viitor și că viitorul nu este niciodată închis, ci rămâne deschis și necunoscut, iar cunoștința noastră despre Dumnezeu este constant apofatică, discretă și deschisă. Faptul acesta este înfățișat în lucrarea lui V. Lossky "Essai sur la théologie mistique de l'Eglise d'Orient",[23] care începe cu apofatismul și sfârșește cu eshatologia. În acest sens, în culegerea sa de studii în limba engleză "Orthodox Theology: An Introduction", V. Lossky scrie aceste observații: "Cunoașterea ca o contemplare este un exod în fața viitorului, o viziune din ceea ce se găsește dincolo de istorie, din care se umple istoria, o protecție eshatologică în instanță. Cunoașterea este eshatologică, o desfășurare a liniștei care, după Sf. Isaac Sirul, va constitui limbajul lumii in viitor."[25]

Paul Evdokimov, în cartea sa celebră "L'Orthodoxie",[26] consacră eshatologiei un întreg capitol și face foarte interesante remarci care se raportează la identitatea eshatologică a Bisericii Răsăritene. După acesta, Occidentul creștin a devenit prea istoric și Orientul creștin prea eshatologic.[27] În acest sens, arată că "Eshatologia fără istorie (tentația orientală) sau istoria fără eshatologie (tentația occidentală) produce, prin disperare, hiper-eshatologia (tentația protestantă).[28]

În studiul său "S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe", John Meyendorff atestă sursa eshatologică a misticii Bisericii Ortodoxe, subliniind caracterul profetic al monahismului ortodox și arătând dimensiunea eshatologica a gândirii patristice la Grigore Palama. El arată că: "Palama devine promotorul unei concepții a istoriei care se opune încă o dată elenismului păgân și face o renovare a spiritului biblic."[29] Creștinul nu caută, efectiv, să se elibereze de istorie, el nu caută spiritualizarea (scăparea de trupul material), dar el cunoaște începutul și sensul istoriei... Această perspectivă eshatologică a gândirii palamite este necesară pentru a cuprinde fondul teologiei."[30] John Meyendorff, astfel, accentuează faptul că după Grigore Palama, sfințenia este de natură profetică, și

adaugă în acest sens: "Sfințenia și manifestările sale constituie în mod esențial o anticipare a Împărăției care o să vină."[31]

Alexander Schmemann înfăptuiește o operă care redă concis rezumatul tradiției eshatologice a Bisericii Ortodoxe. În ceea ce privește problematica eshatologică el arată: "Credința creștină este esențial eshatologică". În acest sens, el se bizuie pe eshatologie pentru a distinge Orientul creștin de Occidentul creștin și, finalizează arătând și accentuând, că secularizarea modernă reprezintă lipsa de grijă față de aspectul eshatologic al Bisericii Occidentale.[32]

Olivier Clément consacră eshatologiei ortodoxe una din primele sale cărți pe care le scrie "Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe."[33] În această lucrare el întreprinde o cercetare patristică, biblică și sistematică a eshatologiei ortodoxe. Rezultatele din cercetările sale se prezintă în modul următor:

(1) Eternitatea trăitoare a lui Dumnezeu nu se definește contra timpului.

(2) Timpul este o creatură, deci el este bun și el are un sens, ca tot ceea ce este din Voința Creatorului.

(3) Valoarea timpului este inseparabil legată de revelația persoanei și a dragostei.

(4) În Împărăția lui Dumnezeu, timpul este desemnat dispariției, el transfigurându-se.[34] Rezultatul final se anunță a fi: "Singură eshatologia constituie timpul veritabil al oamenilor în istoria autentică, istoria fiind apocaliptică."[35]

În cursul anilor șaizeci, filosofia și teologia greacă modernă a dirijat atenția asupra vastei și dificilei problematici eshatologice. Ocazia a fost dată de tendința eshatologică a gândirii ruse, înainte și după cel de-al doilea război mondial, precum, de asemenea, contactul marilor filosofi și teologi greci cu învățăturile eshatologiei occidentale. Se poate constata pe trei planuri evoluția noii eshatologii grecești. În primul rând, avem în vedere în domeniul teologiei biblice inițiativa eshatologică a lui Savas Agurides. Apoi, în al doilea rând, opera lui Ioan Ziziulas în teologia patristică, autorul întorcânu-se la tradiția eshatologică a Părinților și Scriitorilor greci ai Bisericii Răsăritene. În al treilea rând, se evidențiază în teologia sistematică Nikos Nissiotis, care oferă o concepție globală și articulată eshatologiei biblice și patristice și, totodată, generația mai tânără de gânditori ortodocși.

Inițiatorul eshatologiei în noua teologie greacă rămâne Savas Agurides,[36] care pentru prima oară introduce expresia " problematica eshatologică " în teologia biblică greacă contemporană. El publică o serie de lucrări și studii despre eshatologia iudaică și cea a Bisericii Creștine primare. Tot el prezintă eshatologia ca temă pentru congresele studiilor teologice din anii șaizeci și pune generația teologică mai tânără în fața acestei tematici de lucru până aproape de necunoscut. Acest autor ia, astfel, inițiativa traducerii în greaca modernă a adevăratelor studii clasice referitoare la eshatologie. Tot el este cel care a trasat frontierele între fundamentele biblice ale creștinismului și gândirea greacă.

În teologia patristică, Ioan Ziziulas[37] lucrează intens în cadrul cercetarilor teologice și se orientează spre eshatologia Sfinților Părinți de limbă greacă ai Bisericii Răsăritene. După el eshatologia și personalismul constituie ansamblul celor două fundamente ale patristicii ortodoxe; persoana și timpul se condiționează

unul pe celălalt. Eshatonul (intrarea în eon) este depășirea timpului, dar nu contrariul său, este viața creștină autentică, în particular euharistia din viața creștinului veritabil, viața acestuia fiind constant axată spre viitor. Insistența asupra pneumatologiei este la avizul său o legătură cu hristologia, și în ecleziologia sa se tinde spre o sinteză între pneumatologie și hristologie, altfel spus între harismatic și instituțional, între meta-istoric și istoric. Referitor la bazele eshatologiei, el distinge viziunea patristică asupra lumii de cea a gândirii eleniste, subliniind continuarea eshatologiei biblice în gândirea patristică și, în final, el arată că diferența dintre Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) și cea din Occident constă în evoluția diferită a eshatologiei: astfel, vestul tinde mai mult asupra istoriei, pe când estul spre viața eshatologică. În teologia sistematică, Nikos Nissiotis întreprinde un eseu referitor la legătura între rezultatele biblice și cele patristice. Punctul său de plecare este doctrina Sfintei Treimi și pneumatologia. Asupra acestor studii el vine cu eshatologia și subliniază importanța istoriei și orientarea teologiei euharistice spre viitor, afirmând: "Tema teologiei și antropologiei, care este scrisă între Înălțare și Parousie, este modul venirii Sale, la care este deja prezent în Sfântul Duh. În acest sens, istoria trece în eshatologie și eshatologia în istorie... Omul nu este niciodată singur. El trebuie să fie determinat prin cel care vine la El și care trăiește în El, prin darurile lui Sfântului Duh-Dumnezeu. "[39] Cu ajutorul eshatologiei, el vine a elabora o ecleziologie pneumatologică cu două idei de fond. În primul rând, Biserica Creștină apărea ca o realitate istorică prin care vârsta Sfântului Duh se imprimă în istorie. În al doilea rând, Biserica lui Hristos nu este nici o sfântă instituție, nici o simplă asociație de credincioși, ci mai mult ea este prima realitate a istoriei, axa sa și centrul său. Baza teologiei în domeniul eshatologic sau a pneumatologiei rămâne euharistia, de care autorul grec scrie: "Ortodoxia este axată credinței istoriei și eshatologiei. În liturghie, accentul se pune asupra eshatologiei."[40]

Filosofii și teologii generației mai tinere au poziții diferite, în raport cu eshatologia. Christos Yannaras,[41] de pildă, acceptă poziția centrală a eshatologiei în teologie, el fiind foarte rezervat în ceea ce privește relația între persoană și istorie. După el, în teologie, eshatologia vine după personalism. Nikos Matsukas,[42] ia drumul invers, el oferă în dogmatica sa primordialitatea eshatologiei și centrează accentul asupra dimensiunii istoriei. Un semn suplimentar, de o importanță deosebită asupra eshatologiei, în filosofia și teologia ortodoxa contemporană l-a oferit faptul că eshatologia a fost aleasă ca temă la Congresul mondial al teologiei ortodoxe, care a avut loc în Statele Unite, în anul 1987.

Un loc aparte în teologia și filosofia românească, dar și deosebit în gândirea ortodoxă pe plan internațional, la acest sfârșit de secol l-a avut Părintele Dumitru Stăniloae.[43] Viața sa a parcurs aproape întreg secolul XX, dar și opera celebrului gânditor ortodox a fost la fel de rodnică și de profundă. Temele operei sale acoperă și relevă cu mare acuratețe cele mai variate și subtile probleme pe care le ridică, din totdeauna, filosofia și teologia, având în centrul atenției pe Iisus Hristos-Fiul lui Dumnezeu și pe om - creatura cea mai iubită de Dumnezeu. Un loc distinct, căruia i s-au rezervat multe pagini în cadrul lucrărilor sale îl oferă eshatologiei, timpului și eternității, pe care le consideră elemente inseparabile, care constituie,

în ansamblu, o triadă veritabilă, în evoluția omului, de la nașterea sa până la întoarcerea la Dumnezeu.

Cert este că eshatologia revendică o poziție predominantă în prezentul și în trecutul gândirii filosofice și teologice răsăritene. Se pune, deseori, întrebarea: care viitor este cel al eshatologiei în ortodoxie? Eshatologia poate ajuta ortodoxia pentru a răspunde chestiunilor actuale și presante, și dacă da, în ce manieră? În loc de exemple, vom încerca să menționăm trei mari tematici: istoria, natura și societatea.

Occidentul creștin preferă istoria eshatologiei, și Orientul creștin pune accent asupra eshatologiei mai mult decât asupra istoriei. În unul și în celălalt caz, echilibrul între eshatologie și istorie, între timp și eshaton, între istorie și meta-istorie, pare să fie distrus. Problema pe care filosoful sau teologul are dreptul de a o pune se enunță astfel: primatul acordat eshatologiei de Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) se stabilește prin consumul istoriei? Cum ortodocșii pun în serios fiecare situație istorică particulară? Dispoziția spre eshatologie este oare cauza pasivității ortodocșilor față de problemele actuale? Occidentul oferă acestor chestiuni un răspuns negativ. Marele accent pus pe eshatologie ascunde în Biserica de Răsărit (Ortodoxă) lupta cu monofizismul, la fel cu parțialitatea pe care o moștenise Biserica Occidentală pentru istorie. Eshatologia nu poate conduce la pasivitate, ci ea trebuie să restituie pe cât este posibil un angajament realist și critic al creștinilor în situațiile istorice particulare. Prezentul nu este determinat unilateral prin trecut, ci este mai mult caracterizat dintr-o poziție critică plecând de la viitor. În acest sens, Maxim Mărturisitorul oferă argumentele cele mai plauzibile și viabile: "Lucrurile Vechiului (Testament) sunt umbre, astfel că lucrurile Noului Testament sunt imagini, și lucrurile viitoare vor constitui adevărul."[44] Această splendidă mărturisire semnifică o concepție a adevărului plecând de la viitor, constituind, în acest sens, o ontologie eshatologică care răspunde revelației iudeo-biblice și nu viziunii lumii grecești. Dacă gândirea ortodoxă rămâne real fidelă premizelor sale biblice și patristice, ea poate și trebuie să domine parțialitatea poziției sale, până acolo unde se axează eshatologia sa, fapt care va atrage după sine poziția critică față de situația istorică prezentă.

Ortodoxia cuprinde natura (physis) ca și creația (ktisis) cu propria sa dinamică, evoluție și orientare eshatologică. Chestiunea se poate enunța astfel: ce relație reală există între istoricitatea naturii și eshatologia creației? Ce contribuție poate oferi eshatologia ortodoxă dialogului actual între științele naturii și credință? Cum se raportează doctrina creației (la care ne-am referit pe larg) la problematica filosofiei care este astazi preocupată de ecologie? În acest context, se pot schița câteva ipoteze. Printre ele, putem menționa pe aceasta: concepția asupra evoluției naturii ca istorie se poate constitui ca fundament pentru un dialog concret și fructuos între teologii și filosofii naturii.

Al treilea ciclu de chestiuni privesc problematica socio-politică din vremea actuală și, eventual, contribuția pe care ortodoxia poate să o ofere cu ajutorul eshatologiei sale. Istoria în domeniul socio-politic, trebuie să fie luată în mod serios prin ortodoxie și ea trebuie, concomitent, depășită printr-o manieră profetică, critică și dialectică. Angajamentul socio-politic al ortodoxiei nu poate sa fie întreprins decât cu criterii de fidelitate legate de propria sa identitate

eshatologică. Tradiția eshatologică a ortodoxiei nu poate justifica indiferența în fața situației istorice de astăzi. O judecată obiectivă, critică și profetică (după textele testamentare) din fiecare situație socio-politică este mai mult un imperativ eshatologic. Fidelitatea eshatologiei obligă gânditorii ortodocși de a lua o poziție evidentă în chestiunile socio-politice. Eshatologia nu este o piedică a angajamentului socio-politic, ci dimpotrivă ea reprezintă o indispensabilă presupoziție.

Dacă în perspectivă se poate vorbi de o sarcină presantă și urgentă a gândirii ortodoxe, ea constă în a urma fidel tradiția eshatologică patristică și neopatristică, iar învățătura formulată să fie pusă în profitul istoriei actuale, filosofiei naturii și în angajamentele social-politice. Ortodoxia este în măsură de a avea un viitor dacă ia în vedere consecințele implicațiilor tradiției sale milenare, gânditorii ortodocși gândindu-se și lucrând în termenii eshatologiei tradiționale, fără a schimba profunda și valoroasa învățătură a Sfinților Părinți ai Bisericii Răsăritene.

NOTE:

1) N. Berdiaeff, “Essai d'autobiographie spirituelle”, Buchet-Chastel, Paris, 1958, p. 361.

2) H.U. von Balthasar, “«Eschatologie»: Fragen der Theologie heute”, ed. de J. Feiner, J. Trutsch und F. Bockle, Einsiedeln, Benziger, 1957, p. 403.

3) J. Moltmann, “Théologie de l'espérance”, Ed. du Cerf-Marne, 1970-1973.

4) E. Troeltsch citat în H.U. von Balthasar, “Op. cit.”, p. 403; la fel în K. Rahner, “«Eschatologie», Lexikon fur Theologie und Kirche”, 3, 1959, p. 1095.

5) J. Zizioulas, “Being as Communion”, Londres, Darton-Todd, 1985, p. 131.

6) “Ibidem”, p. 138.

7) F. Heiler, “Die Ostkirchen”, Munich Reinhardt, 1971, p. 253.

8) N. Berdiaeff, “Les Sources et le Sens du Communisme russe”,Gallimard, Paris, 1951, p. 11.

9) N. Berdiaeff, “Le Destin de l'homme dans le monde actuel”, Librairie Stock, /Paris/, f.a.; “De la destinction de l’homme”, Je Sers, /Paris/, 1935; “Un nouveau Moyen Age”, Plon, Paris,1927; “Essai de métaphysique eschatologique”, Aubier, Paris, 1946; “Le sens de l'histoire”, Gallimard, Paris, 1951; “Essai d'autobiographie spirituelle”, Buchet-Chatel, Paris, 1958; “De l'esclavage et de la liberté de l'homme”, Aubier, Paris, 1963.

10) N. Berdiaeff, “Le Destin de l'homme dans le monde actuel”, p. 8.

11) “Ibidem”, p. 8-9.

12) N. Berdiaeff, “De l'esclavage... ”, p. 285-300.

13) N. Berdiaeff, “De la destination de l'homme”, p. 338-339.

14) “Ibidem”, p. 340.

15) G. Florovsky, “Collected Works”, 6 vol., Publishing House, Belmont Mass Nordland, 1972-1977.

16) G. Florovsky, “Collected Work”, vol. III, p. 244-245.

17) “Ibidem”, vol. IV, p. 63.

18) “Ibidem”, p. 69.

19) “Ibidem”, p. 70.

20) “Ibidem”, p. 71.

21) S. Boulgakov, “Dialog zwischen Gott und Mensch”, Edel, Marburg, 1961, p. 45.

22) “Ibidem”, p. 46.

23) V. Lossky, “Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient”, Aubier, Paris, 1944.

24) V. Lossky, “Orthodox Theology. An Introduction “, St. Vladimir's Seminary Press, New- York, 1978.

25) “Ibidem”, p. 14 și 31.

26) Paul Evdokimov, “L'Orthodoxie”, Paris, f.a., p. 303-346.

27) “Ibidem”, p. 304.

28) “Ibidem”, p. 322.

29) Jean Meyendorf, “S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe”, Ed. du Seuil, 1959, Paris, p. 118.

30) “Ibidem”, p. 120.

31) “Ibidem”, p. 162.

32) A. Schmemann, “Church, World, Mission”, St. Vladimir's, Seminary Press, New York, f.a.

33) O. Clément, “Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe”, Delachaux et Niéstlé, Neuchatel, 1959.

34) “Ibidem”, p. 52.

35) “Ibidem”, p. 130.

36) S. Agourides, “L'Eschatologie juive au temps du Nouveau Testament”, în “Theologia”, 27, 1956, p. 61-81, 240-260, 390-411; “Temps et éternité”, Pournaras, Thessalonique, 1964; art. “Eschatologie” în “Encyclopédie religieuse et éthique”, 5, 1964, p. 934-943; “Dieu et l'histoire d'après l'Ecriture Sainte”, în “Ekklesia”, no 4, 1966, p. 135-141; “Vues eschatologiques contemporaines”, în “Symposium chrétien”, no 2, 1968, p. 111-118; “Dieu et l'histoire d'après la tradition orthodoxe”, Thessalonique, 1966.

37) J. Zizioulas, “Il mutamento di collocazione della prospettiva escatologica”, în “Critia nesimo nella Storia”, no 5, 1984, p. 119-130; “Déplacement de la perspective eschatologique”, în “La Chrétienté en débat”, Ed. du Cerf, Paris, 1984, p. 89-100; “Being as Communion”, Darton-Longman-Todd, London, 1985.

38) N. Nissiotis, “Our History: a Limitation or a Creative Power? ”, în “Student World”, vol. I, 1965, p. 33-43; “Die Theologie der Ostkirche im okumenischen Dialog”, Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1968, p. 57-63.

39) Cf. Apocalipsa 1, 8; N. Nissiotis, “Die Theologie der Ostkirche”..., p. 60.

40) “Ibidem”, p. 76-77.

41) Chr. Yannaras, “Person und Eros”, Gottingen, Gottingen, 1982, p. 55.

42) N. Matsoukas, “Geschichte und Offenbarung”, în “Kyrios”, no 11, 1971, p. 206-214.

43) Deși în ansamblul lucrării noastre ne-am sprijinit considerabil pe informațiile valoroase din lucrările Părintelui Dumitru Stăniloae, căruia și pe această cale îi mulțumim, putem menționa pentru problematica de care ne

preocupam doar câteva dintre titluri semnificative: “Teologia Dogmatică Ortodoxa”, 3 vol., E.I.B., București, 1978; “Teologia morală ortodoxă”, vol. 3, “Spiritualitatea ortodoxă”, E.I.B., București, 1981; “Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă”, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986; “Iisus Hristos-lumina lumii și îndumnezeirea omului”, Ed. Anastasia, București, 1993; Traduceri însoțite de o excelentă exegeză și hermeneutică a textului patristic la: Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Grigore de Nazianz, Chiril al Alexandriei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Grigore Palama și alte mii de pagini care alcătuiesc împreună cele 12 tomuri ale “Filocaliei” tradusă în limba românească (1976-1991).

44) Sfântul Maxim Mărturisitorul, “Schol. in eccl. hier.” 3, 3, 2 în P.G. 4, 137D.

6.2. DESPRE VALOAREA NOȚIUNII DE TIMP ÎN FILOSOFIE, ȘTIINȚĂ ȘI ÎN TEOLOGIA PATRISTICĂ RĂSĂRITEANĂ. DIVERGENȚE ȘI CONVERGENȚE

"Problema timpului este problema fundamentală a existenței umane".[1] Această chestiune este una din cele mai dezbătute în știința și filosofia contemporană.[2] Importanța problemei timpului și acuta sa actualitate, legitimează, pe cât a fost posibil, întreprinderea acestui studiu. "Problema timpului a fost aproape în mod constant în actualitatea gândirii europene. Nu este filosof sau om de știință european, ba chiar și extra-european, mai de seamă, care să nu fi reflectat asupra acestei probleme".[3]

Pythagoreii, cei mai vechi filosofi, argumentau esența timpului în mișcare, în învârtirea cercului. Platon considera că timpul este mișcarea universului, măsurătorul natural al timpului. Aristotel diferenția mișcarea de timp, el concepea timpul ca o succesiune a clipelor, ca urmarea continuă a lui "acum". Timpul pentru Aristotel are o realitate independentă pentru sufletul nostru, o realitate obiectivă. Plotin, după ce analizează teoriile sale considerabile asupra timpului și după ce critică în mod exigent teza formulată de Aristotel - timpul este numărul mișcării - susține că timpul emană din realitatea inteligibilă. Plotin critică poziția aristotelică, susținând că timpul emană din eternitatea inteligibilă, iar sufletul universului este timpul. "Timpul - zice Plotin - este viața sufletului, care în mișcarea lui trece de la o manifestare a vieții la alta".[4] Fericitul Augustin respinge identitatea timpului cu mișcarea soarelui, lunii sau aștrilor: " Deci nimeni să nu-mi spună că timpurile sunt mișcările corpurilor cerești; fiindcă și la dorința cuiva, îndată ce soarele a stat (*Iosua X,13*), pentru ca să desărvârșească lupta victorioasă, *soarele stătea*, dar *timpul mergea*. În adevăr, prin întinderea sa de timp, care i-a fost suficientă, lupta aceea a fost purtată și sfârșită".[5] Timpul îi apare lui Augustin ca o încordare (distensio) a spiritului omului; pentru că atunci când măsurăm timpul nu măsurăm ceea ce va fi, care nu-i încă, și nici ceea ce a trecut, care nu mai este, - ci măsurăm ceva în suflet, care-i făcut prezent fie prin memorie, fie prin expectativă.[6] Filosofia scolastică prin influența lui Aristotel a definit timpul ca măsură, respectiv, numărul mișcării după anterior și posterior. Toma d'Aquino aprecia că "Timpul se compune din momente prezente, după cum linia se compune din puncte". Scolastica a definit mult mai de aproape raportul mult mai noțional între timp și supratemporal (veșnicie), între timp și eternitate, a reușit să facă distincție între timpul absolut și cel relativ (în acest caz, primul este realitatea cugetată a unei succesiuni a lucrurilor, iar cel de-al doilea numărul rel și finit al singuraticelor momente ale mișcării).[7]

Newton considera că timpul este eternitatea lui Dumnezeu, după cum spațiul este imensitatea Sa. Leibnitz încearcă să prezinte timpul în succesiunea lucrurilor posibile sau reale, după cum spațiul l-a plasat în raporturile lor de coexistență.[8]

După Kant, timpul este o condiție dată apriori a spiritului sau forma subiectivă a sensibilității interne, după cum spațiul este forma apriorică a sensibilității externe. Asfel, timpul nu are o realitate obiectivă, ci numai subiectivă, fiind un produs al spiritului uman.[9] Hegel confundă spațiul cu timpul; timpul este substanțial și anume o substanțialitate amorfă; el este un fel de "loc al

evenimentelor". Bergson analizează timpul, numai după ce a făcut analiza numărului. Timpul ca spațiu este succesiunea cantitativă, iar durata este caracterizată ca succesiune calitativă; Bergson nu întrevede în veșnicie pe Dumnezeu, ci doar elanul creator vital.[10] Martin Heidegger evidențiază în lucrarea sa "Sein und Zeit" caracterul și sensul negativ al timpului. Moartea este ființa " orientată spre sfârșit". Întreaga existență apare cuprinsă în hotarele imanenței, neavând altă perspectivă decât a morții. Heidegger nu cunoaște eternitatea și perspectiva veșniciei.[11] Einstein a relativizat timpul. " Timpul lui Einstein nu este timpul matematic...' dar nici nu este timpul real al filosofiei naturii sau al fizicii, în sensul aristotelic al acestui cuvânt... ; el este o anumită metodă de figurație algebrică a măsurilor sensibile".[12] Principiul relativității elimină noțiunea de timp absolut, matematic, care nu are nici un sens experimental. Fiecare sistem de referință are timpul său propriu.

Această sistematizare a evoluției filosofiei științei despre timp și implicațiile acestuia asupra vieții și realității omului ne face să pătrundem mai adânc în analiza, cercetarea și aprecierea științifică a noțiunii și valorii temporarului și supratemporarului.

Este cert că timpul a devenit astăzi o valoare cu trăsături extrem de pregnante, fiind o dimensiune fundamentală pentru viața oricărui individ, în special, și pentru societate, în general. Eterogenitatea și complexitatea care-l caracterizează ne obligă să-l fragmentăm și să-l analizăm cu mare atenție. Astfel, pentru matematician, timpul este un parametru reprezentabil pe axa numerelor reale, pentru fizician el a devenit o proprietate a materiei, pentru biolog el reprezintă numeroasele procese periodice care au loc în organismele vii, pentru cel care se ocupă de psihologie este interesant în mod special timpul subiectiv, de trăire și de percepție a unor stări de fapt, lingvistul studiază felul în care sunt gramaticalizate, în diferite limbi, categoriile temporale, cel din informatică se preocupă de timpul de calcul al algoritmilor pe care-i construiește, economistul urmărește timpul materalizat în diferite produse, altfel spus, timpul, devenit obiect, care poate fi comercializat,[13] sociologul se preocupă de bugetul de timp al diferitelor categorii sociale, în literatură și artă se evidențiază unele manipulări ale timpului narativ sau dramatic, în artele vizualului se conturează procedee de spațializare a perspectivei temporale. Și nu în ultimul rând trebuie scos în atenția noastră timpul miturilor, religiilor, ideilor filosofice și al istoriei, cel care reprezintă micile și marile grupuri sociale, dar și popoarele, civilizația unui popor (a unei etnii), măsurându-se în grandoare și în timp.[14]

Începerea desacralizării timpului se evidențiază de la începutul epocii moderne. Timpul cinematic newtonian are două ipostaze, cea continuă și cea discretă. Reprezentarea discretă este o aproximare a celei continue, aceasta din urmă este o rafinare a primei ipostaze. Cele două reprezentări au un caracter accentuat liniar și se află la baza mecanicii clasice, așa cum a fost concepută de Newton. În concepția newtoniană a timpului, profund influențată de gândirea carteziană, se declanșează o operație de spațializare a timpului. Procesul de spațializare a reprezentării temporale este mult mai vechi, el a apărut, în forme arhaice, când oamenii au avut nevoie să măsoare timpul. Chestiunea aceasta are aspecte interesante din punct de vedere filosofic și metafizic, ea preocupând pe

mulți filosofi, din care amintim pe: Henri Bergson[15] și Albert Einstein,[16] al căror dialog despre valoarea și problematica timpului a făcut multă vâlvă în domeniu la începutul acestui veac.

Până spre mijlocul veacului XX măsura științifică a timpului era bazată exclusiv pe rotația Pământului, iar unitatea de timp secunda, se putea defini ca un fragment din ziua solară medie. Astăzi precizia de măsurare a timpului este de sute de milioane de ori mai mare decât la începuturile acestui secol. Timpul matematic newtonian, discret sau continuu, este inseparabil de timpul cronologic. Reprezentarea discretă poate fi rafinată, pentru a aproxima din ce în ce mai bine pe cea continuă, dar ea nu poate depăși condiția ei aproximativă. Altfel spus, reprezentarea continuă este superioară celei discrete din punct de vedere al exactității, cea din urmă este însă preferabilă celei dintâi din punct de vedere al caracterului operațional, practic.

J.T. Fraser, președintele Societății Internaționale pentru studierea timpului, la intersecția anilor șaizeci cu anii șaptezeci ai secolului nostru, afirma într-o lucrare de-a sa[17] că timpul se află sub acțiunea conflictului dintre ireversibilitatea trecutului și nedeterminarea viitorului. Timpul definindu-se ca o ierarhie de conflicte de complexitate în creștere. Corelarea rezultatelor emise de observatorul timpului și înregistrarea lui, impune folosirea tuturor metodelor de abordare ale timpului (științifice, speculative, intuitive). În cazul când se exprimă timpul prin relații matematice, se evidențiază un proces staționar. Evaluarea ad-hoc a timpului descrie un proces creativ. Coexistența proceselor creative și a celor staționare reprezintă o sursă conflictuală de paradoxuri ale timpului.

Depășirea noțiunii timpului fizic, definit în mod absolut de Newton, s-a înfăptuit de Einstein care considera că masa unui corp crește odată cu viteza sa și tinde la infinit când viteza sa se apropie de cea a luminii. Altfel spus, un ceas, care se deplasează în spațiu cu o viteză mult mai mare decât aceea a unui ceas situat pe Pământ va înregistra mult mai încet scurgerea timpului.[18]

Astfel, în privința esenței noțiunii de timp se pot distinge două perspective în fizică: a) interceptarea substanțialistă; b) interceptarea relațională. Prin această observare vom insista asupra problematicii timpului ce se derulează în perspectiva fundamentelor matematice, mecanice, dar în mod special a fundamentelor teoriei relativității. Conform interpretării substanțialiste, timpul este o entitate metafizică de natura substanței. Deși fizica a trecut printr-o îndelungată etapă "fluidistă", în care o procedură obișnuită de explicare a fenomenelor era introducerea ori de câte ori era necesar a unui fluid care să justifice proprietatea studiată,[19] în ceea ce privește timpul. Folosirea constantă a timpului ca mărime cuantificată (măsurată și exprimată numeric) se poate considera că a început odată cu cristalizarea mecanicii clasice, în "Principiile matematice ale filosofiei naturale", de către Newton. Pentru Newton, timpul (considerat ca o noțiune absolut independentă de observator) era un cadru independent de corpurile pe care le conține independent în desfășurarea lui. Adeseori, în prezent, când se discută despre relațiile ce au loc între coordonatele spațiale și temporale ale evenimentelor, când se trece de la un observator (sistem de referință) *S*, la un alt observator *S'*, între timpii indicați de ceasurile celor doi observatori, se indică valabilitatea relației $t = t'$. O astfel de relație până la sfârșitul secolului al XIX-lea nu era considerată în mod explicit.

Mai mult decât atât era ceva de natura evidenței. O trezire din " somnul dogmatic" asupra acestei perspective nu a fost realizată nici de Kant (a cărui expresie am utilizat-o), pentru că acesta era interesat de o "justificare metafizică", în sens filosofic, a mecanicii clasice. Pentru Kant timpul nu are nici un caracter extern omului și nici intern, ci este o matrice, este legată de ordonarea influențelor externe asupra omului, Kant considera timpul o facultate a intuiției noastre,ceva care nu constituie o parte a lumii în care ne aflăm și nici o entitate subiectivă, ci însăși posibilitatea constituirii experienței.[20] Justificarea ideii de timp a lui Kant se află sub semnul întrebării "ce este? ", în vreme ce la Newton este "cum se comportă? ". Newton a fost teolog creștin, iar opera lui teologică are o întindere mai mare decât cea a "filosofiei naturale". Timpul mecanicii clasice este o continuare directă a perspectivei iudeo-creștine a timpului liniar, a acelui timp în care lucrurile apar, se desăvârșesc și își capătă răsplata.

Formarea teoriei relativității este a treia etapă a trezirii din perceptele despre timp ale lui Newton și respectiv cea a lui Kant.[21] Întrebarea fundamentală nu mai este "ce este timpul? ", iar dacă un fizician relativist ar trebui să răspundă la această întrebare probabil că nu ar putea să răspundă ceva concret, iar în cel mai bun caz, în care ar fi o persoană cu interese filosofice ar fi obligat să repete răspunsul lui Kant. Dar odată admisă desfășurarea temporară a evenimentelor în perspectiva experienței cotidiene (neștiințifice) corelată cu apriorismul kantian, în ceea ce privește un observator, se ajunge la esența teoriei relativității. După cum se poate corela desfășurarea temporală a evenimentelor pentru observatori distinși, teoria relativității are două etape. În una din ele observatorii sunt de un tip special, cei aflați între ei în mișcare rectilinie, uniformă, deși aici (atenție!) intrăm într-o circularitate logică greu de depășit, numită Teoria relativității restrânsă (sau specială) și în cealaltă sunt observatori arbitrari (teoria relativității generale).Cum poate lua cunoștință un observator de desfășurarea temporală a evenimentelor pentru alt observator (problema simultaneității). Un răspuns inițial ar putea fi măsurând cu o riglă distanța dintre observatori. Cu un semnal de lumină legăm cei doi observatori. Știind că cel care a trimis semnalul a făcut acest lucru la momentul E, cel de-al doilea recepționat la $t_2=t_1+D/c$ (D = distanța dintre observatori; c = viteza luminii). Dar ca să putem cunoaște viteza unui semnal trebuie să știm a înregistra durate în tpuncte diferite ale spațiului. Deci să fi avut în prealabil rezolvată problema simultaneității. Astfel, am putea concluziona: că definirea simultaneității evenimentelor este o problemă de convenție și nu de experiență.În acest șir de idei putem enunța "Principiul relativității epistemologice", altfel spus, să definim simultaneitatea evenimentelor îndepărtate care se poate face în diferite moduri (dacă nu conduc la contradicții logice și satisfac o condiție de simplitate a descrierilor). În măsura în care aparatele de măsură sunt construite folosind convenții ale simultaneității, înregistrarea ordinii de desfășurare a evenimentelor, a duratelor și succesiunilor poate apărea în diferite moduri.

În mod obișnuit faptul că evenimentele desfășurate în locuri diferite pot fi privite ca simultane în mod neproblematic, apare dintr-o convenție în care semnalele de propagare au o viteză infinită de propagare. Când potrivim ceasul după ora exactă nu ținem cont de timpul necesar propagării informației de la cel care a trimis semnalul până la noi, pentru că oricum acesta este mic față de viteza

noastră de reacție. Dar în contextul desfășurării unor fenomene de nivel astronomic, acest lucru nu mai este atât de simplu.

Dacă schimbăm convenția de simultaneitate este posibil ca pentru oamenii ce folosesc convenții diferite de desfășurare temporară a evenimentelor să apară în mod diferit timpul (inclusiv o desfășurare în timp staționar sau în timp negativ). Pentru a apărea însă în cadrul evenimentelor cotidiene un timp staționar (o oprire a curgerii timpului)[22] ar fi necesară o schimbare structurală a organelor de simț ale omului. Pentru spiritul detașat de corp percepția temporală se poate desfășura cu totul altfel. Participanții la fenomene extra-corporale admit o lipsă a percepției curgerii timpului. O teorie coerentă logică a acestor fenomene nu a fost, însă, construită.

Deși se admite, în genere, că timpul real este unidimensional, momentele sale succedându-se liniar, ireversibil, în sensul că nu ne putem întoarce la momentele depășite (ziua de ieri, anul trecut), din punct de vedere științific (implicit filosofic), ireversibilitatea timpului nu este riguros (și nu poate fi) definită și atestată. În mecanica cuantică se poate susține reversibilitatea timpului, având o semnificație reală. Deci timpul nu mai poate fi definit prin absolut și infinit, situație care astăzi lasă câmpul deschis pentru știință și, implicit, pentru filosofia științei în a afla alternative mai apropiate de Adevăr.

Partea a doua a problematicii pe care încercăm să o prezentăm și să o argumentăm, pe cât este posibil, aș intitula-o "Pe treptele mereu urcătoare ale timpului spre veșnicie". În cele ce urmează ne vom strădui să ne justificăm în sensul, pe cât se poate de strict, al acestei idei.

În evoluția filosofiei creștine s-au evidențiat două concepții despre Dumnezeu și, implicit, despre problematica timpului. Una este rezultată din Biblie și este caracteristică vieții creștine și alta reiese din filosofia greacă și este prezentă în manualele de dogmatoică scolastică. Prima variantă scoate în evidență un Dumnezeu viu, plin de înțelegere față de ființa umană; a doua variantă ne prezintă un Dumnezeu impasibil, nemișcat, pentru care viața religioasă este neputincioasă a-L cuprinde.

Părinții răsăriteni (îndeosebi de limbă greacă) au reușit să remarce și să sintetizeze aceste concepții fundamentale: "neschimbabilitatea lui Dumnezeu, cu viața Lui, cu activitatea Lui, vis-à-vis de oameni".[23] Dumnezeu Cel în Sine, mai presus de temporal. Se întâlnește cu creaturile temporale (oamenii) prin energiile sale.[24] Eternitatea, cea caracteristică numai lui Dumnezeu, nu poate fi lipsită de cea mai esențială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în aceeași vreme o dimensiune a vieții. Eternitatea este viața în mișcare deasupra oricărei mișcări. După cum aprecia Karl Barth: "Ceea ce este pur nemișcat este moartea. Dacă, deci, Dumnezeu este pur nemișcat, atunci Dumnezeu este moartea. Adică moartea este instituită ca absolutul. Ea este prima și ultima realitate. Ea este existența propriu-zisă. Atunci trebuie să se spună că moartea nu are limită, nici sfârșit, că ea este atotputernică, că nu există un învingător al morții și pentru noi nu este speranța unei victorii asupra morții".[25]

Timpul patristic în viața dumnezeiască reprezintă o plenitudine infinită, continuu prezentă. În viața divină nu există un trecut, fiindcă prin trecut se măsoară

distanța parcursă spre desăvârșire;nici perspectivă, pentru că prin aceasta se dorește o avansare într-o perfecționare care nu este dominată în actualitate.

Dionisie Areopagitul afirmă și argumentează că: "Dumnezeu nu este existent în oarecere mod, ci simplu și indefinibil, cuprinzând și anticipând în Sine existența. De aceea se numește și Împăratul veacurilor, întrucât în El este și subzistă toată existența. Și nici nu a fost, nici nu va fi, nici nu a devenit, nici nu va veni: mai bine zis nici nu este".[26] Timpul nu este contrar eternității, o cădere din eternitate, dar nici o eternitate în derulare. Teologia patristică greacă consideră că Dumnezeu fiind în comuniune interpersonală, eternă, poate intra în relații de iubire și cu ființele temporale. În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul, asupra operei căruia vom stărui mai mult, afirmă că "rațiunile timpului sunt în Dumnezeu".[27] Tot acest mare gânditor patristic îl dă ca exemplu pe Melchisedec. În acest context al relațiilor divino-umane, al timpului care se umple de eternitate: "s-a ridicat peste timp și fire și s-a învrednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind prima deprindere, adică după har, pe cât e cu putință așa cum credem că e Dătătorul harului după ființă".[28] Dacă în cursul vieții temporale numai cei cu o viață desăvârșită pot fi părtași în unele momente la eternitatea lui Dumnezeu, toți oamenii care au trăit după voia lui Dumnezeu se vor împărtăși din eternitate, de comuniunea cu Dumnezeu Cel necreat. Altfel spus, eternitatea se câștigă printr-o mișcare spre El, care se realizează în timp. Timpul este mediul prin care Dumnezeu conduce oamenii spre odihna Sa veșnică. Sf. Maxim Mărturisitorul a susținut teza de mai sus prin mai multe argumente împotriva teoriilor platonic-origeniste, care susțineau că mișcarea este o "cădere" a ființelor spirituale din legătura cu Dumnezeu, fapt pentru care au fost întrupați (în materie neputincioasă). Sf. Maxim considera că mișcarea este direcționată de Dumnezeu ființelor (cu rațiune), create, ca singura modalitate prin care acestea pot înainta spre eternitatea dumnezeiască (odihna finală). "Creația tuturor celor sensibile și inteligibile trebuie cugetată înaintea mișcării. Căci nu este posibil să fie mișcarea înaintea creației".[29] Continuînd firul ideii Sf. Maxim Mărturisitorul dă sens mai adânc raporturilor între mișcare, timp și existență, concluzionând: "deci dacă toate ființele raționale sunt create, ele sunt puse desigur și în mișcare, mișcându-se spre existența cea bună prin voința de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârșitul mișcării este existența în Cel ce Se află în existența eternă cea bună, precum și începutul lor este însăși existența sau Dumnezeu Care este Dătătorul existenței și Dăruitorul existenței bune, începutul și sfârșitul".[30]

Prin viața lor (lucrarea lor) oamenii înaintează spre Dumnezeu, spre eternitatea Sa, spre drumul de desăvârșire morală, de îmbogățire și de perfecționare în cunoaștere. La sfârșitul acestui traseu, parcurs cu mult efort de om, este Dumnezeu. Gânditorul patristic consideră că: "Ziua a opta și prima, mai bine ziua cea una și netrecătoare, este arătarea preacurată și atotluminoasă a lui Dumnezeu care se produce după oprirea celor ce se mișcă. El vine întreg în cei ce s-au folosit prin voința lor de rațiunea cea după fire a existenței și le oferă veșnica existență bună prin împărtășirea Sa, ca Cel Ce este singurul existent, veșnic existent și fericit existent".[31] Sfinții Părinți accentuează că eternitatea lui Dumnezeu este prezentă în timpul omului prin oferta iubirii Sale. În ceea ce privește conturarea unei definiții a timpului și nuanțelor sale, același Sf. Maxim

Mărturisitorul apreciază: “Timpul, când se oprește din mișcare este con, și conul, când se măsoară este timp purtat de mișcare. Astfel conul este, ca să spun pe scurt, timpul lipsit de mișcare, iar timpul, conul măsurat prin mișcare”.[32] Același gânditor completează că: “îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea și sfârșitul tuturor timpurilor și tuturor veacurilor și tuturor celor ce sunt în timp și în veac”.[33] Eonul devine timp când apare creațiunea cu mișcarea ei și timpul devine eon, când creația se oprește din mișcarea sa în divinitate care este mai presus de mișcare. Timpul are început, cu siguranță, concomitent cu lumea creată. Dar fără o eternitate preexistentă El n-ar fi putut începe. Eternitatea anterioară și posterioară timpului este altceva decât timpul. Timpul a fost în eternitate eon virtual și sfârșește ca un actualizat și eternizat cu toate realitățile trăite ca timp desfășurat.[34] Coborârea eternității este înfățișată de Sf. Maxim Mărturisitorul prin misterul Pogorârii Sf.Duh: “Taina Cincizecimii este deci unirea directă cu providența a celor providențiați, adică unirea naturii create cu Cuvântul prin lucrarea providenței, unirea în care nu se mai arată nici timp, nici devenire”.[35]

Dumnezeu așteaptă mereu reîntoarcerea omului spre El. Singurul mijloc prin care umanitatea ajunge la El este iubirea. După cum Sf. Maxim Mărturisitorul zice: “prin iubire vom putea avea nu numai o singură natură, ci și o singură voință deliberativă cu Dumnezeu și între noi, neavând nici-un interval, între noi și Dumnezeu și între noi înșine”.[36] Iisus Hristos Dumnezeu va stărui până la sfârșitul nostru a ne reîntoarce definitiv la El, după cum afirma remarcabil marele cugetător și filosof francez Pascal: “Jesus sera en agonie jusqu'à la fin du monde”.

Părinții răsăriteni ai Bisericii, pentru a accentua, concomitent, necunoașterea existenței divine, dumnezeirea Fiului, au făcut distincție între aceste două începuturi între lucrarea naturii, ființa primordială a divinității și lucrarea voinței. Chemarea la existență a lumii dă viață timpului. Astfel, veșnicia devine liniară, întocmai ca timpul; trebuie imaginată ca o linie fără limite. Existența temporală a lumii de la creație la parusie, este odar un segment limitat al acestei linii. Veșnicia se reduce, astfel, la o vreme fără început și fără sfârșit, infinitul se reduce la indefinit.[37]

Problema începutului temporalului a fost analizată și dezbătută cu multă precauție de Platon, care definea “momentul” că nu este timp, ci hotar, o deschidere spre veșnicie. Prezentul fără dimensiune, fără durată se descoperea ca prezență a veșniciei. Pentru Sf. Vasile Cel Mare, primul moment al timpului nu este încă timp. “După cum începutul unui drum nu reprezintă drumul, nici începutul unei case, casa, tot așa începutul timpului nu este încă timpul, nici chiar secvența minimală de timp”.[38] “Începutul” temporalului, putem zice analog din punct de vedere logic noțiunii geometrice de hotar, reprezintă un fel de instantaneitate atemporală în sine, a cărei explozie creatoare dă naștere timpului. Sf. Maxim Mărturisitorul accentuează faptul că veșnicia lumii inteligibile este o veșnicie creată - veșnicia eonică -, care a început, ca și timpul, deoarece își are începutul “în veac” (en eioni), prin trecerea de la neființă la ființă, dar care rămâne netransformată, subordonată unei existențe atemporale. Veșnicia eonică este imuabilă, dă lumii coerență și limpezime. Inteligibil și sensibil, eon și timp împreună formează un întreg. Eonul este temporalul nemișcării, temporalul este eonul în mișcare, coexistă, întrepătrunderea acestora dă sens veritabil timpului.

Cosmologia patristicii grecești redă cu necesitate imaginea universului corespunzător științei din acea perioadă istorică a primelor veacuri creștine. Acest fapt nu dezapreciază valoarea lucrărilor patristice vis-à-vis de exegeza biblică a genezei lumii. Gândirea patristică răsăriteană (din cadrul geopolitic bizantin), mereu pătrunsă de ideea soteriologică, n-a intrat în cadrul scolastic și aristotelic.[39]

Eternitatea lui Dumnezeu nu poate fi definită nici ca schimbare aparținând timpului, nici ca imuabilitate aparținând eonului. Eternitatea le transcede pe amândouă. Obligativitatea apofatică interzice să-L concepem pe Dumnezeu Cel viu după veșnicia legoilor matematice.[40] Veșnicia făpturilor raționale nu înseamnă absența timpului și nici timpul nostru afectat de sfârșitul lui, ci forma sa pozitivă. Este timpul în care anteriorul este conservat, iar prezentul se deschide spre infinitul eonilor ("Memorialul Împărăției"). În acest sens trebuie făcută distincția între timpul profanat (negativ, al căderii, infectat) și timpul sacru (orientat mântuirii, răscumpărat). Oamenii trăiesc timpul și și-l asumă. Timpul trăit este o interacțiune foarte intimă între forma matematică și conținutul ei existențial. Mai mult, timpul ne definește, dar și noi îl definim (și-l calificăm), situație care aduce o realitate foarte variată a momentelor sale, posibilitatea de a se deschide spre o altă perspectivă.[41]

Timpul poate fi categorisit astfel: timpul ciclic (cosmic sau astronomic), timpul istoric și timpul existențial. Cea de-a treia formă reprezintă timpul liturgic sau sacru, participarea omului la ceea ce este absolut, participare care îi schimbă firea și voința. Eternitatea nu este nici înainte, nici după timp, ea devine acea dimensiune spre care timpul se poate deschide. Pentru a defini timpul și a-i da sens, Sf. Grigore de Nyssa se folosește de ideea unei succesiuni ordonate (sacre), care rânduiește evoluția, reala finalitate ca plerom nu este un punct ultim, ci plinătate a desăvârșirii.

În Iisus Hristos Dumnezeu timpul își regăsește axa. Anterior de Hristos, istoria se îndrepta spre El; era mesianic orientată, aceasta fiind perioada așteptării. După întrupare, totul este dirijat, prin absent și prin prezent, ale neîmplinitului și ale împlinitului. Hristos nu distruge timpul, ci-l împlinește mai mult, îl revalorizează și îl răscumpără. Eternitatea nu înseamnă lipsa timpului, ci plinătatea lui. După Grigore de Nyssa (timpul umanității) este un proces de creștere, și, totodată, de descompunere, Iosua oprind soarele în timpul trecerii prin ape, a înfăptuit ruperea nivelurilor (firescului), trecerea în timpul mântuirii, al plinătății totale și absolute.[42]

Calendarul sărbătorilor dumnezeiești, al vieții lui Iisus Hristos Dumnezeu și al Sfinților Părinți și Martiri valorifică gândirea religioasă bizantină orice fragment al timpului, face din acesta timp sacru, răspunzând din cadrul teluric nostalgiei noastre după absolut (eternitatea lui Dumnezeu). Liturghi în gândire și teologia patristică greacă apare ca un sacrament al eternității, care integrează timpul în Logos, în Domn al timpului.

NOTE:

1. Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence.* Trad. du russe par Irene Vilde-Lot, Paris (F. Aubier), 1936, p. 133.

2. Ernest Bernea, *Timpul la țăranul român*, București, 1940, p. 7.

3. Constantin Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, 1940, p. 53 Corneliu Sârbu, *Natura și valoarea timpului*, Sibiu, 1942, p. 3-14

4. Plotin, *Enneades.* Texte etabli et tradiut par Emile Brehier, Paris, 1925, p. 141.

5. Augustin, *Confessiones*, lib. X. cap. XXIII, n. 30, Migne, P.L. 32, Col. 821.

6. *Ibidem*, lib. XI, cap. XX, n. 26, Migne, P.L. 32, 819.

7. G. Sanseverino, *Manuel de philosophie chrétienne*, Trad. de l'italien par l'abbe Carriol, Paris, 1898, p. 98-100.

8. *Ibidem, p.* 98.

9. ION Petrovici, *Viața și opera lui Kant*, București, 1936, p. 102.

10. H. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, Editura Dacia Cluj Napoca, 1993, p. 5-9.

11. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1935.

12. Jacques Maritain, *Reflecțiuni asupra inteligenței și asupra vieții sale proprii.* Trad. de V. Iordăchescu, Chișinău, 1928, p. 254. (ediția a doua).

13. Abel Jeanniere, *Le temps et les changements socio-culturels*, Fundație Bariloche, 1970.

14. Solomon Marcus, *Timpul*, Editura Albatros, București, 1985.

15. H. Bergson, *Op.cit*., p. 3-14

16. Albert Einstein, *Electrodinamica corpurilor în mișcare. Teoria relativității restrânse*, Berlin, 1905. *Fundamentele teoriei generale a relativității*, Berlin, 1916

17. J.T. Fraser, *Time as a Hierarchy of creative conflicts*, în "Studium Generale", vol. XXXIII, 1970, p. 597- 683.

18. Și pe această cale mulțumesc Domnului Profesor Mihai Ionescu din Ploiești pentru competentele lămuriri științifice pe care mi le-a oferit cu multă dragoste.

19. Pentru a explica starea de încălzire a unui corp s-a introdus noțiunea de fluid caloric (termogen, fluriston), în așa fel cu cât un corp este mai cald, cu atât ar conține mai multă calorie. Pentru a explica exercitarea câmpurilor electrice sau magnetice și a propagării luminii s-a introdus o noțiune - mănunchi de eteruri.

20. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*. I. *Teoria transcendentală a elementelor*. Partea întâi. *Estetica transcedentală*. Secția întâi. *Despre spațiu*, Editura Științifică, București, 1969, p. 67-73.

21. M. Reichenbrach, *Axiomatization of the theory of Relativity*, California Press, 1996. H. Nordenson, *Relativity time und reality*, London, 1969.

22. Un fenomen ca soarele staționar nu este imposibil din punct de vedere fizic, dar presupune o restructuralitate globală a capacităților ființei umane. A se vedea în mod special versetele biblice 13 și 14, cap.X, din "Le livre de Josue: Et le soleil s'arrêta et la lune s'immobilisa jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis. Cella n'est il pas ecrit dans la livre du Juste? Le soleil s'immobilisa au millieu des cieux et il ne se hata pas de se coucher. Ni avant ni apres, il n'y eut de jour comparable a ce jour oú le Seigneur combattait pour Israel". (*La Biblie*.

Trad. oecumènique, Edition du Cerf et Société Biblique Francaise, Paris, 1988, p. 442).

23. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol.I, București, 1978, p. 172-198.

24. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, Editura Scripta, București, 1993, (ediția a doua).

25. Karl Barth, *Kirchische Dogmatik*, II/1, 4, Auflage, 1959, p. 155.

26. Dionisie Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap.V, VI, P.G. III,col. 812 D.

27. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, C.D., col. 1164 D.

28. *Ibidem*, col.1137 C.D.

29. *Ibidem*,col.1072 B.

30. *Ibidem*, col. 1973 C.

31. *Ibidem*, col. 1392 B.

32. *Ibidem*, col. 1164 C.

33. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filocalia (românească)...' vol III, Sibiu, 1948, p. 315.

34. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, I, p. 181-183.

35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Op. citată.,65, p. 439.

36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ep. II ad Ioarem Cubicularium*, P.G. 91, 396 B.

37. Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 77-84.

38. Vasile cel Mare, în *Hexaemeron*, homilia 1. P.G. 29, col.16 C.

39. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București (1992), p. 121-140.

40. *Ibidem*.

41. Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*. Editura Meridiane, București, 1992, p. 113-121.

42.Oscar Cullmann, *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Paris, 1947, p. 86-123.

7. POSTFAȚĂ

O lucrare care are o temă care străbate istoria literaturii patristice clasice de limbă greacă de-a lungul a șapte veacuri, precum cea pe care ne-am propus noi cu modestie a o realiza, implică o nelimitată muncă la sursele de informare, de la izvoarele clasice, biblice și patristice, până la articolele, studiile și lucrările de specialitate scrise de autori români și străini, din nenumarate țări creștine ale lumii. În acest sens, ne-am sprijinit pe informația oferită de marile biblioteci ale Bucureștiului: Biblioteca Academiei Române, Biblioteca Centrală Universitară, cea a Facultății de Filosofie și cea a Facultății de Teologie din cadrul Universității București, cea a Cancelariei Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și, nu în ultimul rând, Biblioteca Națională, prin intermediul căreia am reușit să primesc și unele materiale fotocopiate din străinatate, mai precis prin bunăvoința compartimentului de schimb internațional condus cu multă competență de Doamna Olga Constantin. O însemnată cantitate de informații le-am strâns pe de altă parte, la Paris, cu ajutorul unei burse de documentare oferită cu deosebită generozitate de Institutul Catolic din Paris, la recomandarea Părintelui Dumitru Stăniloae, în primăvara anului 1994. Cu acest prilej am putut studia și m-am putut documenta la prețioasele biblioteci ale Institutului Catolic din Paris, la cea a Institutului Ortodox "St. Serge" din Paris, la cea a Universității din Paris-Sorbonne Paris IV și la Biblioteca Națională a Franței. Astăzi, grație sistemului internațional de telecomunicații, " Internet ", am putut afla alte date și noutăți din literatura patristică, în primul rând am putut lua contact cu marile colecții de texte patristice care se află în unele centre universitare din Canada.

După această activitate laborioasă am efectuat sistematizarea pe fișe a materialului adunat pentru toate componentele lucrării noastre, care l-am folosit după aceea la redactare. Pentru traducerea în românește, într-o modalitate cât mai apropiată de înțelesurile și sensurile oferite de limba folosită la scrierea acestor izvoare și lucrări de specialitate (ebraică, greacă, latină, engleză, franceză, germană, italiană, rusă și spaniolă), cât și pentru dactilografierea (" computerizarea ") lucrării noastre, m-am consultat în mai multe rânduri și am fost sprijinit de persoane avizate și cu mare competență, care activează în domeniul lingvistic sau în cel corespunzător necesităților noastre: Rodica Tănase, Ana-Maria Matei, Irina-Elisabeta Marinescu, Constanța Costea, Cristina Lungu, Constantin Alexandru, George-Cristian Băltățeanu, Emilian Cornițescu și Cristian Marin, cărora și pe această cale le mulțumim.

În răstimpul muncii desfășurate de aproape patru ani de zile (1992-1996), pentru a răspunde la toate problemele care se impuneau lucrării noastre, am primit în permanență o veritabilă susținere morală și recomandările cele mai prețioase din partea Domnului Profesor Gheorghe Vlăduțescu, cât și din partea regretatului Părinte Dumitru Stăniloae, cărora ținem a le mulțumi din tot sufletul.

Și nu în ultimul rând vreau sa aduc profunde mulțumiri Anei și Esterei-Emanuela, soție și fiică, cele care au avut răbdarea necesară pentru a suporta sacrificiile muncii noastre, care se impunea în toți acești ani.

8. BIBLIOGRAFIA CONSULTATĂ

8.1. IZVOARELE SCRIPTURISTICE (EDIȚII BIBLICE FUNDAMENTALE):

- " Biblia (sau Sfânta Scriptură) ", tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe, EIB, București, 1991.
- " Biblia Hebraica Stuttgartensia ", ed. coordonator K. Elliger și W. Rudolph, Deutsche Bibelstiftung, 1977.
- " La Bible ", traduction oecuménique, édition intégrale TOB, édition hors commerce réservée a l'Association Oecuménique pour la Recherche Biblique, Pierrefitte & Les Editions du Cerf & Société Biblique Française, 1988.
- " La Bible ", traduction oecuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament, traduit sur les textes originaux hébreu et grec, avec introductions, notes essentielles, glossaire, nouvelle édition revue, Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, 1993.
- " Spptuaginta ", (Id est Vetus Testamentum Grace iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs), Verkleinerte Ausgabe in einern Band, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- " The Greek New Testament ", ed. de Kurt Aland etc., ed. a IV-a, Deutsche Bibelgesellschaft & United Bibles Societies, Stuttgart, 1993.

8.2. SURSE ALE GÂNDIRII PATRISTICE ȘI ALE GÂNDIRII FILOSOFICE:

8.2.1. SCRIERI PATRISTICE:

8.2.1.1. COLECȚIA "JEAN-PAUL MIGNE" ȘI "COLECȚIA CORPUS CHRISTIANORUM":

- Jean-Paul Migne, " Patrologie Grecque ", 161 vol., Paris, 1857-1868 (Este de luat în considerare și " Indicele " lui Ferdinand Cavallera, Ed. Garnier, Paris, 1912, 218 p., material foarte util pentru a se descoperi colecția).
- Jean-Paul Migne, " Patrologie Latine ", 221 vol., Paris, 1844-1855.
- " Patrologia Latinae Supplementum ", Paris, 1958-1970.
- " Corpus Christianorum. Series Graeca ", Tournhout, Louvain, 1977-.
- " Corpus Christianorum. Series Latna ", Tourhout, Louvain, 1953-.

8.2.1.2. COLECȚIA " PĂRINȚI ȘI SCRIITORI BISERICEȘTI ":

- " Actele Martirice ", PSB 11, studiu introd., trad., Note și comentarii de Ioan Rămureanu, EIB, București, 1982.
- Sfântul Ambrozie, " Despre Sfintele Taine ", trad., introd. și note de Ene Braniște, " Scrisori ", trad. și note de David Popescu, " Imnuri ", trad. și introd. de Dan Negrescu, în " Scrieri ", partea a II-a PSB 53, EIB, București, 1994.

- “ Apologeți de limbă greacă ”, PSB 2, trad., introd., note și indice de T. Bodogae, Olimp Căciulă, D. Fecioru, EIB, București, 1980.
- “ Apologeți de limbă latină ”, PSB 3, trad. de Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, EIB, București, 1981.
- Sfântul Atanasie cel Mare, “ Cuvânt împotriva elinilor ”, “ Cuvânt despre întruparea Cuvântului ”, “ Trei cuvinte împotriva arienilor ”, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 15, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1987.
- Sfântul Atanasie cel Mare, “ Epistole ”, “ Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie ”, în “ Scrisori ”, partea a II-a, PSB 16, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1988.
- Fericitul Augustin, “ Confessiones - Mărturisiri - ”, în “ Scrieri alese ”, partea I, PSB 64, trad. și indice de Nicolae Barbu, introd. și note de Ioan Rămureanu, EIB, București, 1985, reed. în 1994.
- Boethius și Salvianus, “ Articole teologice și mângâierile filosofiei ”, “ Despre guvernarea lui Dumnezeu ”, în “ Scrieri ”, PSB 72, cuvânt înainte Nicolae Corneanu, trad., note și comentarii de David Popescu, EIB, București, 1992.
- Sfântul Chiril al Alexandriei, “ Închinarea și slujirea în duh și adevăr ”, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 38, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1991.
- Sfântul Chiril al Alexandriei, “ Glafire ”, în “ Scrieri ”, partea a II-a, PSB 39, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1992.
- Sfântul Chiril al Alexandriei, “ Despre Sfânta Treime ”, în “ Scrieri ”, partea a III-a, PSB 40, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1994.
- Clement Alexandrinul, “ Care bogat se va mântui? ”, “ Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul) ”, “ Pedagogul ”, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 4, trad., note și indice de D. Fecioru, EIB, București, 1982.
- Clement Alexandrinul, “ Stromatele ”, în “ Scrieri ”, partea a II-a, PSB 5, trad., cuvânt înainte, note și indice de D. Fecioru, EIB, București, 1982.
- Eusebiu de Cezareea, “ Istoria Bisericească ”, “ Martirii din Palestina ”, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 13, trad., studiu, note și comentarii de T. Bodogae, EIB, București, 1987.
- Eusebiu de Cezareea, “ Viața lui Constantin cel Mare ”, în “ Scrieri ”, partea a II-a, PSB 14, studiu introd. de Emilian Popescu și trad. și note de Radu Alexandrescu, EIB, București, 1991.
- Sfântul Grigore de Nyssa, “ Scrieri ”, partea I, PSB 29, trad. de Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, note de Dumitru Stăniloae, indice de Ioan Buga, EIB, București, 1982.
- Sfântul Grigore Taumaturgul și Metodiu din Olimp, “ Scrieri ”, PSB 10, studiu introd., trad., note și indice de Constantin Cornițescu, EIB, București, 1984.
- Sfântul Ioan Casian, “ Așezăminte mănăstirești și convorbiri duhovnicești ”, în “ Scrieri alese ”, PSB 57, trad. de Vasile Cojocaru și David Popescu, prefață, studiu introd. și note de Nicolae Chițescu, EIB, București, 1990;
- Sfântul Ioan Gură de Aur, “ Omilii la Facere ”, I, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 21, trad., introd., indice și note de D. Fecioru, EIB, București, 1987.

- Sfântul Ioan Gură de Aur, “ Omilii la Facere ”, II, în “ Scrisori ”, partea a II-a, PSB 22, trad., introd., indice și note de D. Fecioru, EIB, București, 1989.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, “ Omilii la Matei ”, în “ Scrieri ”, partea a III-a, PSB 23, trad., introd. și note de D. Fecioru, EIB, București, 1994.
- Sfântul Macarie Egipteanul, “ Omilii duhovnicești ”, în “ Scrieri ”, PSB 34, trad. de Constantin Cornițescu, introd., indice și note de N. Chițescu, EIB, București, 1992.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, “ Ambigua ”, “ Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigore Teologul ”, în PSB 80, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1983.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, “ Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești ”, în “ Scrieri ”, partea a II-a, PSB 81, trad. din grecește, introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1990.
- Origen, “ Din lucrările exegetice la Vechiul Testament ”, în “ Scrieri alese ”, partea I, PSB 6, trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introd. și note de Teodor Bodogae, EIB, București, 1981.
- Origen “ Exegeze la Noul Testament ”, “ Despre Rugăciune ”, “ Filocalia ”, în “ Scrieri alese ”, partea aII-a, PSB 7, trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introd. și note de Teodor Bodogae, EIB, București, 1982.
- Origen, “ Scrieri alese ”, partea a III-a, PSB 8, “ Peri Arhon ” (“ Despre Principii ”), studiu introd., trad. și note de Teodor Bodogae, “ Convorbiri cu Heraclide ”, studiu introd., trad. și note de T. Bodogae, “ Exortație la martiriu ”, trad. de C. Galeriu, studiu introd. și note de T.Bodogae, EIB, București, 1982.
- Origen, “ Contra lui Celsius ”, în “ Scrieri alese ”, partea a IV-a, PSB 9, studiu introd., trad. și note de T. Bodogae, colaboratori: N. Chirică, Teodosia Lațcu, EIB, București, 1984.
- “ Scrierile Părinților Apostolici ”, PSB 1, trad., note și indice de N. Fecioru, EIB, București, 1979.
- Sfântul Vasile cel Mare, “ Omilii la Hexaemeron ”, “ Omilii la Psalmi ”, “ Omilii și cuvântări ”, în “ Scrieri ”, partea I, PSB 17, trad., introd., note și indice de D. Fecioru, EIB, București, 1986.
- Sfântul Vasile cel Mare, “ Asceticile ”, în “ Scrieri ”, partea a II-a, PSB 18, trad., introd., indice și note de Iorgu D. Ivan, EIB, București, 1989.
- Sfântul Vasile cel Mare, “ Despre Sfântul Duh ”, “ Corespondență (Epistole) ”, în “ Scrieri ”, partea a III-a, PSB 12, trad., introd., note și indice de Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, EIB, București, 1988.

8.2.1.3. COLECȚIA “LES SOURCES CHRÉTIENNES”, CERF, PARIS:

- “ Actes de la Conférence de Carthage en 411 ”, SC 373, tome IV, S. Lancel, 1991.
- “ A Diognète ”, SC 33 bis, H.-I. Marrou, 1994.
- Athanase d’Alexandrie, “ Sur l’Incarnation du Verbe ”, SC 199, C. Kannengressier, 1973.
- Athanase d’Alexandrie, “ Discours contre les paiens ”, SC 18 bis, P.-T. Camelot, 3-e éd., 1983.

- Athanase d'Alexandrie, " Deux apologies ", SC 56 bis, J. Szymusiak, 2-e éd., 1987.
- Athanase d'Alexandrie, " Lettres a Serapion ", SC 15, J. Lebon, 1994.
- Athénagore "Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection ", SC 379, B. Pouderon, 1992.
- Basile de Césarée, " Sur le Saint-Esprit ", SC 17 bis, B. Pruche, 2-e éd., 1968.
- Basile de Césarée, " Homélies sur l'Hexaéméron ", SC 26 bis, S. Giet, 2-e éd., 1968.
- Basile de Césarée, " Sur l'origine de l'homme ", SC 160, A. Smets, M. Van Esbroeck, 1970.
- Basile de Césarée, " Contre Eunome. Apologie ", tome I, B. Sesboué, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, SC 299, 1982.
- Basile de Césarée, " Contre Eunome. Apologie ", tome II, B. Sesboué, G.-M. de Durand, L. Doutreleau, 1983.
- Basile de Césarée, " Sur le Bapteme ", SC 357, J. Ducatillon, 1989.
- Callinicos, " Vie d'Hypatios ", SC 177, G.J.M.Bartelink, 1971.
- Clément d'Alexandrie, " Le Pédagogue ", SC 108, Livre II, Mondésert,H.-I. Marrou, 1965.
- Clément d'Alexandrie, " Extraits de Théodote ", SC 23, F. Sagnard, 2-e éd., 1970.
- Clément d'Alexandrie, " Le Pédagogue ", SC 158, Livre III, C. Mondésert, H.-I. Marrou et Ch. Matray, 1970.
- Clément d'Alexandrie, " Propeptique ", SC 2, C. Mondésert, A. Plassart, 4-e éd., 1976.
- Clément d'Alexandrie, " Le Pédagogue ", SC 70, Livre I, H.-I. Marrou, M. Harl, 2-e éd., 1983.
- Clément d'Alexandrie, " Stromate V ", SC 278, tome I, introduction, texte et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet, 1981.
- Clément d'Alexandrie, " Stromate V ", SC 279, tome II, commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec, 1981.
- Clément d'Alexandrie, " Stromate I ", SC 30, reéd., 1994.
- Clément d'Alexandrie, " Stromate II ", SC 38, reéd., 1994.
- Clément de Rome, " Epître aux Corinthiens ", SC 167, A. Jaubert, 1971.
- Cosmas Indicopleustès, " Topographie chrétienne ", SC 141, tome I, introductions et livres I-IV, W. Wolska-Conus, 1968.
- Cosmas Indicopleustès, " Topographie chrétienne ", SC 159, tome II, Livre V-VI, W.Wolska-Conus, 1970.
- Cosmas Indicopleustès, " Topographie chrétienne ", SC 197, tome III, Livre VI-XII, index, W. Wolska-Conus, 1973.
- Cyrile d'Alexandrie, " Deux dialogues christologiques ", SC 97, G. M. de Durand, 1964.
- Cyrile d'Alexandrie, " Dialogues sur la Trinité ", SC 231, tome I, Dial. I-II, G.-M. Durand, 1976.
- Cyrile d'Alexandrie "Dialogues sur la Trinité ", SC 237, tome II, Dial. III-V, G.-M. Durand, 1977.

- Cyrile d'Alexandrie, " Dialogues sur la Trinité ", SC 246, tome III, Dial. VI-VI, index. G.-M. Durand, 1978.
- Cyrile d'Alexandrie, " Contra Julien ", SC 322, P. Burguière, P. Evieux, 1985.
- Cyrile d'Alexandrie, " Lettres festales ", SC 372, L. Arragon, O. Boulnois, W.-H. Burns, P. Evieux, M. Forrat, B. Meunier, 1991.
- Cyrile d'Alexandrie, " Lettres festales ", SC 392, tome II, P. Evieux, L. Arragon, R.Monnier, W.H. Burns, 1993.
- Cyrile d'Jérusalem, " Catéchèses mystagogiques ", SC 126, 2-e éd., A. Piédagnel, P. Paris, 1988.
- Denys l'Aréopagite, " La Hiérarchie céleste ", SC 58, G. Heil, R. Roques, M. de Gandillac, reéd., 1994.
- " Deux homélies anoméennes pour l'octave de Paques ", SC 146, J. Liébaert, 1969.
- Diadoque de Photicé, " Oeuvres spirituelles ", SC 5, E. des Places, 3-e 2d.,1966.
- Didyme l'Aveugle, " Sur Zacharie ", SC 83, SC 84, SC 85, 3 vol., tome I, texte inédit, L.Doutreleau, introduction et livre I, 1962, tome II, livres II et III, 1962, tome III, livres IV et V, index, 1962.
- Didyme l'Aveugle, " Sur la Genèse " (I-IV), SC 233, tome I, P. Nautin, L. Doutreleau, 1976.
- Didyme l'Aveugle, " Sur la Genèse " (V-XII), SC 244, tome II, index P. Nautin, L.Doutreleau, 1978.
- Didyme l'Aveugle, " Traité du Saint-Esprit ", SC 386, L. Doutreleau, 1992.
- Dorothée de Gaza, " Oeuvres spirituelles ", SC 92, R. Regnault, J. de Préville, 1963.
- " Epître de Barnabé ", SC 172, R.A. Kraft, P. Prigent, 1971.
- Eugippe, " Vie de Saint Séverin ", SC 374, P. Régerat, 1991.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 206, livre I, J. Sirinelli, E. Des Places, 1974.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 215, livre VII, G. Schroeder, E. Des Places, 1975.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 228, livres II-III, E. Des Places, 1976.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 262, livres IV, I-V, 17, O. Zink, E. Des Places, 1979.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 266, livres V, 18-VI, E. Des Places, 1980.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 292, livre XI, G. Favrelle, E. Des Places, 1982.
- Eusèbe de Césarée, " Histoire ecclésiastique ", SC 41, tome II, livres V-VII, 3-e 2 éd., G.Bardy, 1983.
- Eusèbe de Césarée, " Préparation évangélique ", SC 307, livres XII-XIII, E. Des Places, 1983.
- Eusèbe de Césarée, " Histoire ecclésiastique ", SC 55, tome III, livres VIII-X, 3-e éd., G.Bardy, 1984.

- Eusèbe de Césarée, “ Histoire ecclésiastique ”, SC 31, tome I, livres I-IV, 3-e éd., G. Bardy, 1986.
- Eusèbe de Césarée, “ Histoire ecclésiastique ”, SC 73, tome IV, 3-e éd., introduction générale de G. Bardy, tables de P. Périchon, 1987.
- Eusèbe de Césarée, “ Contre Hiéroclès ”, SC 333, M. Forrat, E. Des Places, 1987.
- Eusèbe de Césarée, “ Préparation évangélique ”, SC 338, livres XIV-XV, E. Des Places, 1987.
- Eusèbe de Césarée, “ Préparation évangélique ”, SC 369, livres VIII-X, E. Des Places, 1991.
- Evagrie le Pontique, “ Traité pratique ”, SC 170, SC 171, tome I, introduction A. et C. Guillaumont, 1971, tome II, texte, traduction, commentaire et tables,1971.
- Evagrie le Pontique, “ Scholies aux Proverbes ”, SC 340, P. Géhin, 1987.
- Evagrie le Pontique, “ Le Gnostique ”, SC 356, A. et C. Guillaumont, 1989.
- Firmus de Césarée, “ Lettres ”, SC 350, M.-A. Calvet et P.-L. Gatier, 1989.
- Grégoire de Nazianze, “ La Passion du Christ ”, SC 149, A. Tuilier, 1919.
- Grégoire de Nazianze, “ Lettres théologiques ”, SC 208, P. Gallay, 1974.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 1-3” (Discours théologiques), SC 247, J. Bernardi, 1978.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 27-31 ”, SC 250, P. Gallay, 1978.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 20-23 ”, SC 270, J. Mossay, 1980.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 24-36 ”, SC 284, J. Mossay, 1981.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 4-5. Contre Julien ”, SC 309, J. Bernardi, 1983.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 32-37 ”, SC 318, P. Gallay, C. Moreschini, 1985.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 38-41 ”, SC 358, C. Moreschini et P. Gallay, 1990.
- Grégoire de Nazianze, “ Discours 42-43 ”, SC 384, J. Bernardi, 1992.
- Grégoire de Nysse, “Traité de la Virginité ”, SC 119, M. Aubineau, 1966.
- Grégoire de Nysse, “ Vie de sainte Macrine ”, SC 178, P. Maraval, 1971.
- Grégoire de Nysse, “ Vie de Moise ”, SC 1, 4-e éd., J. Daniélou, 1987.
- Grégoire de Nysse, “ Lettres ”, SC 363, P. Maraval, 1990.
- Grégoire de Nysse, “ La Création de l’homme ”, SC 6, reéd., 1994.
- Grégoire le Thaumaturge, “ Remerciements a Origène.- La lettre d’Origène a Gregoire ”,
SC 148, H. Crouzel, 1969.
- Hermas, “ Le Pasteur ”, SC 53, 3-e éd., R. Joly, 1985.
- Hermias, “ Satire des philosophies paiens ”, SC 388, R.P.C. Hanson, 1993.
- Hésychius de Jérusalem, Basile de Sélucie, Jean de Béryte, Psudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople, “ Homélies pascales ”, SC 187, M. Aubineau, 1972.
- Hippolyte de Rome, “ Commentaire sur Daniel ”, SC 14, G. Bardy, F. Lefèvre, 1947.

- Hippolyte de Rome, “ La tradition apostolique ”, SC 11 bis., 3-e éd., B. Botte, 1968.
- “ Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d’Athanase d’Alexandrie ”, SC 317, A. Martin, M. Albert, 1985.
- “ Homélies pascales ”, SC 27, tome I, P. Nautin, reéd., 1994.
- “ Homélies pascales ”, SC 48, tome III, F. Floeri, P. Nautin, reéd., 1994.
- Ignace d’Antioche, “ Lettres ” et “ Lettres et Martyre ” de Polycarpe de Smyrne, SC 10, P.-T. Camelot, reéd., 1994.
- Irénée de Lyon, “ Contre les hérésies ”, SC 100, 2 vol., livre IV, A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercuer, L. Doutreleau, 1965.
- Irénée de Lyon, “ Contre les hérésies ”, SC 152, SC 153, livre V, tome I, introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, 1969, tome II, texte et traduction, 1969.
- Irénée de Lyon, “ Contre les hérésies ”, SC 210, SC 211, livre III, tome I, introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, 1974, tome II, texte et traduction, reéd., 1974.
- Irénée de Lyon, “ Contre les hérésies ”, SC 263, SC 264, livre I, tome I, introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, 1979, tome II, texte et traduction,1979.
- Irénée de Lyon, “ Contre les hérésies ”, SC 293, SC 294, livre II, tome I, introduction, notes justificatives et tables, A. Rousseau, L. Doutreleau, 1982, tome II, texte et traduction, 1982.
- Irénée de Lyon, “ Démonstration de la prédication apostolique ”, SC 62, reéd., 1994.
- Jean Chrysostome, “ Sur la Providence de Dieu ”, SC 79, A.-M. Malingrey, 1961.
- Jean Chrysostome, “ Lettres d’exil ”, SC 103, A.-M. Malingrey, 1964.
- Jean Chrysostome, “ La Virginité ”, SC 125, H. Musurillo, B. Grillet, 1966.
- Jean Chrysostome, “ Lettres a Olympias ”, SC 13 bis., 2-e éd., A.-M. Malingrey, 1968.
- Jean Chrysostome, “ A une jeune veuve. Sur le mariage unique ”, SC 138, B. Grillet, G.H. Ettlinger, 1968.
- Jean Chrysostome, “ Sur l’incompréhensibilité de Dieu ”, SC 28, 2-e éd., J. Daniélou, A.-M. Malingrey, R. Flacelière, 1970.
- Jean Chrysostome, “ Sur la vaine gloire et l’éducation des enfants ”, SC 188, A.-M. Malingrey, 1972.
- Jean Chrysostome, “ Sur le sacerdoce (dialogue et homélie) ”,
SC 272, A.-M. Malingrey, 1980.
- Jean Chrysostome, “ Homélies sur Ozias ”, SC 277, J. Dumortier, 1981.
- Jean Chrysostome, “ Panégyriques de Saint Paul ”, SC 300, A. Piédagnel, 1982.
- Jean Chrysostome, “ Commentaire sur Isaie ”, SC 304, J. Dumortier, 1983.
- Jean Chrysostome, “ Huit Catéchèses baptismales inédites ”, SC 50, 3-e éd., A.Wenger, 1985.
- Jean Chrysostome, “ Commentaire sur Job ”, SC 346, tome I, H. Sorlin, 1988.
- Jean Chrysostome, “ Commentaire sur Job ”, SC 348, tome II, H. Sorlin, 1988.

- Jean Chrysostome, “ Sur Babylas ”, SC 362, M.-A. Schatkin, C. Blanc, B. Grillet, 1990.
- Jean Chrysostome, “ Trois catéchèses baptimales ”, SC 366, A. Piédagnel et L. Doutrleau, 1990.
- Jean Damascène, “ Homélies sur la Nativité et la Dormition ”, SC 80, P. Voulet, 1961.
- Jean Damascène, “ Ecrits sur l’Islam ”, SC 383, R. le Coz, 1992.
- Jean Moschus, “ Le Pré spirituel ”, SC 12, reéd., 1994.
- “ La chaîne palestinienne sur le psaume 118”, SC 189, SC 190, tome I, introduction, texte critique et traduction M. Harl, 1972, tome II, catalogue des fragments, notes et index M. Harl, 1972.
- “ La Doctrine des douze apotres ”, SC 248, W. Rordorf, A. Tuilier, 1978.
- “ Les Apophtegmes des Pères ”, SC 387, J.-C. Guy, 1993.
- “ Les Constitutions apostoliques ”, SC 320, tome I, M. Metzger, 1985.
- “ Les Constitutions apostoliques ”, SC 329, tome II, M. Metzger, 1986.
- “ Les Constitutions apostoliques ”, SC 336, tome III, M. Metzger, 1987.
- “ Lettre d’Aristée a Philocrate ”, SC 89, A. Pelletier, 1962.
- Manuel II Paléologue, “ Entretien avec un musulman ”, SC 115, A.T. Khoury, 1966.
- Maxime le Confesseur, “ Centuries sur la charité ”, SC 9, reéd., 1994.
- Mélinton de Sardes, “ Sur la Paque (et fragments) ”, SC 123, O. Perler, 1966.
- Méthode d’Olympe, “ Le Banquet ”, SC 95, H. Musurillo, V.-H. Debidour, 1963.
- Nicétas Stéthatos, “ Opuscules et lettres ”, SC 81, J. Darrouzès, 1961.
- Nicolas Cabasilas, “ Explication de la divine Liturgie ”, SC 4 bis., 2-e éd., S. Salaville, R.Bornet, J. Gouillard, P. Périchon, 1967.
- Nicolas Cabasilas, “ La Vie en Christ ”, SC 355, tome I, M.-H. Congourdeau, 1989.
- Nicolas Cabasilas, “ La Vie en Christ ”, SC 361, tome II, M.-H. Congourdeau, 1990.
- Origène, “ Entretien avec Héraclite ”, SC 67, J. Scherer, 1960.
- Origène, “ Homélies sur Josué ”, SC 71, A. Jaubert, 1960.
- Origène, “ homélies sur saint Luc ”, SC 87, H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon,1962.
- Origène, “ Homélies sur la Genèse ”, SC 7, 3-e éd., H. de Lubac, L. Doutreleau, 1966.
- Origène, “ Homélies sur le cantique ”, SC 37, 2-e éd., O. Rousseau, 1966.
- Origène, “ Contre Celse ”, SC 132, tome I, livres I et II, M. Borret, 1967.
- Origène, “ Contre Celse ”, SC 136, tome II, livres III et IV, M. Borret, 1968.
- Origène, “ Contre Celse ”, SC 147, tome III, livres V et VI, M. Borret, 1969.
- Origène, “ Contre Celse ”, SC 150, tome IV, livres VII et VIII, M. Borret, 1969.
- Origène, “ Commentairesur saint Jean ”, SC 157, tome II, livres VI et X, C. Blanc, 1970.
- Origène, “ Commentaire sur l’Evangile selon Mathieu ”, SC 162, tome I, livres X et XI, R.Girod, 1970.

- Origène, “ Commentaire sur saint Jean ”, SC 222, tome III, livre XIII, C. Blanc, 1975.
- Origène, “ Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre) ”, SC 226, E. Junod, 1976.
- Origène, “ Contre Celse ”, SC 227, tome V, introduction et index M. Borret, 1976.
- Origène, “ Homélies sur Jérémie ”, SC 232, tome I, introduction et Homélies I-XI P. Nautin, P. Husson, 1976.
- Origène, “ Homélies sur Jérémie ”, SC 238, tome II, Homélies XII -XX et Homélies latines, index P. Nautin, P. Husson, 1977.
- Origène, “ Traité des principes ”, SC 252, SC 253, 2 vol., tome I, livres I et II, introduction, texte critique et traduction H. Crouzel, M. Simonetti, tome II, livres I et II, commentaire et fragments, H. Crouzel, M. Simonetti, 1978.
- Origène, “ Traité des principes ”, SC 268, SC 269, 2 vol., tome III, livres III et IV, texte critique et traduction H. Crouzel, M. Simonetti, 1980, tome IV, livres III et IV, commentaire et fragments H. Crouzel, M. Simonetti, 1980.
- Origène, “ Homélies sur le Lévitique ”, “ Homélies VIII-XVI ”, SC 286, SC 287, 2 vol., tome I, introduction et Homélies I-VII, M. Borret, tome II, index, 1981.
- Origène, “ Commentaire sur saint Jean ”, SC 290, tome IV, livres XIX-XX, C. Blanc, 1982.
- Origène, “ Philocalie 1-20 ” et “ Lettre à Africanus ”, SC 302, M. Harl, N. de Lange, 1983.
- Origène, “ Traité des principes ”, SC 312, tome V, H. Crouzel, M. Simonetti, 1984.
- Origène, “ Homélies sur l’Exode ”, SC 321, M. Borret, 1985.
- Origène, “ Homélies sur Samuel ”, SC 328, P. et M.-T. Nautin, 1986.
- Origène, “ Homélies sur Ezéchiel ”, SC 352, M. Borret, 1989.
- Origène, “ Commentaire sur le Cantique des Cantiques ”, SC 375, SC 376, tome I, tome II, L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, 1991, 1992.
- Origène, “ Commentaire sur saint Jean ”, SC 385, tome V, C. Blanc, 1985.
- Origène, “ Homélies sur les juges ”, SC 389, P. Messié, L. Neyrand, M. Borret, 1993.
- Origène, “ Homélies sur les Nombres ”, SC 29, A. Méhat, 1994.
- Origène, “ Commentaire sur saint Jean ”, SC 120, tome I, livres I-V, C. Blanc, 1994.
- Palladios, ”Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome ”, SC 341, SC 342, 2 vol., tome I, A.-M. Malingrey, P. Leclercq, tome II, “ Lettre a Innocent. Synode de Chene ”, A.-M. Malingrey, 1989.
- Philon d’Alexandrie, “ La Migration d’Abraham ”, SC 47, f.a.
- Pseudo-Macarie, “ Oeuvres spirituelles ”, SC 275, tome I, V. Desprez, 1980.
- Ptolémée, “ Lettres a Flora ”, SC 24 bis., 2-e éd., G. Quispel, 1966.
- Romanos le Mélode, “ Hymnes ”, SC 99, tome I, introduction et Hymnes I-VIII, J. Grosdidier de Matnos, 1964.
- Romanos le Mélode, “ Hymnes ”, SC 110, tome II, Hymnes IX-XX, J. Grosdidier de Matnos, 1965.

- Romanos le Mélode, “ Hymnes ”, SC 114, tome III, Hymnes XXI-XXXI, J. Grosdidier de Matnos, 1965.
- Romanos le Mélode, “ Hymnes ”, SC 128, tome IV, Hymnes XXXII-XLV, J. Grosdidier de Matnos, 1967.
- Sozomène, “ Histoire ecclésiastique ”, SC 306, tome I, A.-J. Festugière, B. Grillet, G.Sabbah, 1983.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Cathéchèses ”, SC 96, tome I, introduction et Cathéchèses 1-5, B. Krivochéine, J. Paramelle, 1963.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Cathéchèses ”, SC 104, tome II, Cathéchèses 6-22, B.Krivochéine, J. Paramelle, 1964.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Cathéchèses ”, SC 113, tome III, Cathéchèses 23-34, Actions de Graces 1-2, B. Krivochéine, J. Paramelle, 1965.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Traités théologiques et éthiques ”, SC 122, tome I, Théol. 1- 3, Eth. 1-3, J. Darrouzès, 1966.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Traités théologiques et éthiques ”, tome II, Eth. 4-15, J.Darrouzès, 1967.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Hymnes ”, SC 156, tome I, Hymnes I-XV, J. Koder, J.Paramelle, 1969.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Hymnes ”, SC 174, tome II, Hymnes XVI-XL, J. Koder, L. Neyrand, 1971.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Hymnes ”, SC 196, tome III, Hymnes XLI-LVIII, index J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand, 1973.
- Syméon le Nouveau Théologien, “ Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques ”, SC 51, 2-e éd., J. Darrouzès, L. Neyrand, 1980.
- Théodoret de Cyr, “ Thérapeutiques des maladies helléniques ”, SC 57, 2 vol., P. Canivet, 1958.
- Théodoret de Cyr, “ Correspondance ”, SC 98, tome II, Y. Azéma, 1964.
- Théodoret de Cyr, “ Correspondance ”, SC 111, tome III, Y. Azéma, 1965.
- Théodoret de Cyr, “ Histoire des moines de Syrie ”, SC 234, tome I, introduction et “ Histoire Philothée I-XIII ”, P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, 1977.
- Théodoter de Cyr, “ Histoire des moines de Syrie ”, SC 257, tome II, “ Histoire Philothée XIV-XXX ”, “ Traité sur la Charité ” (XXXI) et index P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, 1979.
- Théodoret de Cyr, “ Commentaire sur Isaie ”, SC 276, tome I, introduction et sections 1-3, J.-N. Guinot, 1980.
- Théodoret de Cyr, “ Commentaire sur Isaie ”, SC 295, tome II, sections 4-13, J.-N. Guinot, 1982.
- Théodoret de Cyr, “ Commentaire sur Isaie ”, SC 315, tome III, sections 14-20 et index, J.-N. Guinot, 1984.
- Théodoret de Cyr, “ Correspondance ”, SC 40, tome I, 2-e éd., Y. Azéma, 1982.
- Théophile d’Antioche, “ Trois livres a Autolycus ”, SC 20, G. Bardy, J. Sender, traduction seule, 1948.
- “ Vie de Sainte Mélanie ”, SC 90, D. Gorce, 1962.

8.2.1.4. COLECȚIA “FILOCALIA ROMÂNEASCĂ”:

- “ Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși ”, vol. I, cuvânt înainte, traducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1946 și ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1992.
- “ Filocalia... ”, vol. II, “ Din scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul ”, prefață, traducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947 și ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1993.
- “ Filocalia... ”, vol. III, Sfântul Maxim Mărturisitorul, “ Răspunsuri către Talasie ”, cuvânt înainte, traducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948 și ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994.
- “ Filocalia... ”, vol. IV, “ Scrierile Sfinților Părinți: Talasie, Isichie Sinaitul, Ioan Carpatiul, Ioan Damaschin, Teodor al Edessei, Teognost, Ilie Ecdicul, Teofan, cu îndemnuri pentru supravegherea gZndurilor și sfaturi despre rugăciune ”, prefață, traducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția I, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948 și ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1994.
- “ Filocalia... ”, vol. V, Petru Damaschin, “ Învățături duhovnicești ”, Simeon Metafrastul, “ Parafrază la Macarie Egipteanul ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, ediția I, EIB, București, 1976 și ediția a II-a, Editura Harisma, București, 1995.
- “ Filocalia... ”, vol. VI, Simion Noul Teolog, “ Cele 225 de capete teologice; Capetele morale; Cuvântările morale întîi și a cincia ”, Nichita Stithatul, “ Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință; Vederea raiului ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1977.
- “ Filocalia... ”, vol. VII, Nichifor din singurătate, Teolipt al Filadelfiei, Sfântul Grigore Sinaitul, Sfântul Grigore Palama, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1977.
- “ Filocalia... ”, vol. VIII, Calist și Ignatie, Calist Patriarhul, Calist Angelicude, Calist Catafygiotul și alții, precum și un studiu al traducătorului despre istoria isihasmului în ortodoxia română, cu câteva texte filocalice ale unor călugări români, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1979; parțial reeditat astfel: Dumitru Stăniloae, “ Din istoria isihasmului în ortodoxia română ”, Editura Scripta, București, 1992.
- “ Filocalia... ”, vol. IX, “ Scara Sfântului Ioan scărarul ” și “ Învățăturile lui Ava Dorotei ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1980; parțial reeditat astfel: Sfântul Ioan Scărarul, “ Scara ”, EIB, București, 1992.
- “Filocalia... ”, vol. X, Sfântul Isaac Sirul, “ Cuvinte despre sfintele nevoințe ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1981.
- “ Filocalia... ”, vol. XI, Sfinții Varsanufie și Ioan, “ Scrieri duhovnicești ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1990.

- “ Filocalia... ”, vol. XII, Cuviosul Isaia Pustnicul, “ Douăzeci și nouă de cuvinte ”, introducere, traducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1991.

8.2.1.5. ALTE TRADUCERI PATRISTICE:

- Athanase (Saint), “ Lettre festales et pastorales en copte ”, ed. par L.Th. Lefort, Imprimerie orientaliste, Louvain, 1955.
- Athanase (Saint), “ La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase ”, etude critique textuelle, par H. Hoppenbronwers, O.S.B., Nijmegen, Dekker et Van de Vegt, N.V., 1960.
- Basile de Cesaree, “ Sur le bateme ”, texte grec de l’édition U. Néri, introd., trad. et annot. par Jeanne Ducatillon, Paris.
- Basile de Césarée (Saint), “ Traité du Saint Esprit ”, introduction, texte et traduction par Benoit Pruche, O.P., Imprimerie Durand/Chartres, Angers, 1947.
- Basile de Césarée (Saint), “ Les Régles morales et portrait du chrétien ”, introduction et traduction par Léon Lèbe, Ed. de Maredsous, 1969.
- Basile le Grand, ”Le Traité du Saint-Esprit ”, traduction de A. Maignan, introduction et notes de Th. Camelot, Desclée de Brouwer, Paris, 1979.
- I.I. Bujor, Fr. Chiriac, “ Scriitori bisericești latini ”, Antologie pentru seminariile și institutele teologice, EIB, București, 1959.
- “ Cele 5 Cuvântări teologice. Ale Celui între Sfinți Părintelui nostru Grigore de Nazianz ”, traducere din greacă, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.
- “ Cele șapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul ”, Editura Bizantină, București, 1995.
- Denys l’Aréopagite (Saint), “ Oeuvres ”, traduit du grec, introduction par Mgr. Darboy, A.Tralin, Paris, 1932.
- Denys l’Aréopagite, “ Recuil donnant l’ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l’Aréopagite ”, 2 vol., Desclée de Brouwer, Bruges (c. 1937).
- Denys l’Aréopagite, “ Oevres complètes ”, trad. Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, “ Ierarhia Cerească ”. “ Ierarhia Bisericească ”, traducere din grecește de Cicerone Iordăchescu, Cartea Românească, București, 1932.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, “ Despre Numele Divine ”. “ Teologia Mistică ”, traducere din grecește de Cicerone Simenschy, Iași, 1936.
- Dionisie Smeritul sau Exiguul (Cuviosul), “ Două epistole despre problemele datei Paștelui și elementele calculului calendaristic și pascal ”, studiu introductiv și bibliografic de Gheorghe Drăgulin; traducere de David Popescu, în “ MO ”, An XXXIX, Nr. 1, Ian./Mart. 1987, p. 27-70.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, “ Despre Numele Divine ”. “ Teologia Mistică ”, traducere de Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, postfață de Stefan Afloarei, Editura Institutului European, Iași, 1993.
- Dionisie Pseudo-Areopagitul, “ Ierarhia Cerească ”. “ Ierarhia Bisericească ”, traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, postfață de Stefan Afloarei, Editura Institutului European, Iași, 1994.

- Dionisie Areopagitul (Sfântul), “ Epistole ”, traducere de Vasile Răducă și Gheorghe Drăgulin, studiu introductiv și referințe critico-bibliografice de Gheorghe Drăgulin, Editura All, București, 1994.
- “ Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l’Aréopagite ”, traduction, préface, notes et index par Maurice de Gandillac, Aubier, (Paris), f.a.
- Grégoire de Nazianze, “ Poèmes et lettres ”, choisis et traduits avec introduction et notes par Paul Gallay, E. Vitte, Lyon, Paris, 1941.
- Grégoire de Nazianze, “ Poèmes, lettres et un discours ”, textes choisis et présentés par Edmond Devolder, traduit par Paul Gallay et Edmond Devolder, Ed. Soleil levant, Namur, 1960.
- Grégoire de Nysse, “ La Colombe et la Ténèbre ”, textes extraits des “ Homélies sur la Cantique des Cantiques ”, trad. de Mariette Canévet, choix, introd. et notes de Jean Daniélou, Ed. de l’Orante, Paris, 1967.
- Grégoire de Nysse, “ La cathéchèse de la foi ”, trad. de Annette Maignan, Desclée de Brouwer, Paris, 1978.
- Grégoire de Nysse (Saint), “ Les Béatitudes ”, trad. de Jean-Yves Guillaumin, Gabrielle Parent, introd., notes et trad. des Béatitudes 1, 2, 3 de A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, 1979.
- Grégoire de Nysse, “ La Creation de l’homme ”, introd. par Jean-Yves Guillaumin et A.G. Hamman, trad. Jean-Yves Guillaumin, Desclée de Brouwer, Paris, 1982.
- Grégoire de Nysse, “ La Prière du Seigneur: homélies sur le Notre Père et textes choisis ”, présentés et traduits par Monique Péden-Godefroi, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.
- Grégoire de Nysse, “ Le but divin ”, traduit sur l’édition critique par W. Jaeger, Téqui, Paris, 1986.
- Grégoire de Nysse, “ La Profession chrétienne ”, “ Traté de la perfection ”, “ Enseignement sur la vie chrétienne ”, présentée par Mariette Canévet, trad. de Jacques Millet, Monique Dewailly, notes d’A.G. Hamman, Migne, Paris, 1990.
- Grégoire de Nysse, “ Mariage et virginité dans l’Eglise ancienne: deux lettres adressées aux Vierges ”, introd. de Louis Boyer, trad. par France Quéré etc., notes par A.G. Hamman, Migne, Paris, 1990.
- Grégoire de Nysse, “ Le Cantique des cantiques ”, présenté par Hans Urs von Balthasar, trad. de Christian Bouchet, notes d’Adalbert Hamman, Migne, Paris, 1992.
- Grégoire de Nysse (Saint), “ Vie de Moise ou l’etre de desir ”, trad. de Jean Daniélou, éd. par Jean-Yves Leloup, Albin Michel, Paris, 1993.
- Grégoire Palamas, “ De la deification de l’etre humaine ”, f.e., Lausanne, 1990.
- Hippolytus, “ Contra haeresin Noeti ”, P. Nautin, Paris, 1949.
- Ioan Damaschin (Sfântul), “ Dogmatica ”, ed. a III-a, trad. de D. Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993.
- Ioan Moshu, “ Limonariu sau livada duhovnicească ”, trad. și comentarii de T. Bodogae și D. Fecioru, Ed. Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, Alba Iulia, 1991.
- Jean Chrysostome (Saint), “ Contre les détracteurs de la vie monastique ”, introd. et trad. de Ph.-E. Legrand, J. Gabalda, Paris, 1933.

- Jean Chrysostome, “ Exhortations a Théodore ”, “ Lettres a Olympia ”, introd. et trad. par Ph.-E. Legrand, J. Gabalda, Paris, 1933.
- Jean Chrysostome, “ Les cohabitations suspectes, comment observer la virginité ”, par Jean Dumortier, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1955.
- Jean Chrysostome, “ Dialogue sur le sacerdoce ”, version nouvelle établie et présentée par Bruno H. Vandenberghe, Ed. du Soleil Levant, Namur (1958).
- Jean Chrysostome (Saint), “ Homélies sur Saint Matthieu: l’évangille de l’enfance ”, sermons christologiques réunis, trad. et présentées par Bruno H. Vandenberghe, Ed. du Soleil Levant, Namur, 1961.
- Jean Chrysostome (Saint), “ La Conversion ”, trad. par M. Hélène Stébé, introd. et notes de A. G. Hamman, Desclée de Brouwer, 1978.
- Jean Chrysostome, “ Homélies sur Saint Paul ”, introd. de Maurice Jourjou, trad. de Patrice Soler, Appendices, index par P. Soler, notes de M. Jourjou et de P. Soler, Desclée de Brouwer, Paris, 1980.
- Jean Chrysostome, “ La Genèse ”, huit discours trad. P. Soler, “ Homélies sur Abraham et Jacob ”, trad. par Marie-Hélène Stébé, introd. et notes, conseies de travail par A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.
- Jean Chrysostome, “ Jean Chrysostome commente Saint Paul: homélies choisies sur l’épitre aux Romains, homélies sur la première lettre aux Corinthiens ”, trad. par Jacqline Legée, Raymond Winling, annotations et directives de travail par A. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.
- Jean Chrysostome, “ Homélies sur l’incompréhensibilité de Dieu ”, trad. par Robert Flacelière, éd. par Jean-Yves Leloup, Albin Michel, Paris, 1993.
- Jean Damascène (Saint), “ La foi orthodoxe. Défense des icones ”, trad. et notes de E. Ponsoyl, Ed. Cahiers St. Irénée, Paris, 1966.
- Jean Damascène, “ Homélies ”, trad. par M. Conne et K. Rozemond, Abbaye de Bellefontaine, Begrolles, 1978.
- Jean Damascène, “ Sur l’amour, la tempérance et la conduite de l’intelligence ”, introd. et trad. par Jacques Touraille,Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1986.
- Justin (Saint), “ Apologies ”, téxte grec, trad. française, introd. et index par Louis Pautigny, Alphonse Picard, Paris, 1904.
- Justin (Saint), “ La Philosophie passe au Christ. L’oeuvre de Justin: Apologie I et II. Dialogue avec Tryphon ”, textes intégraux présentées par Adalbert Hamman, O.F.M. Documentation iconographique et recherches assurées par Françoise Garnier, Paris, 1958.
- Justin (Saint), “ Apologies ”, introd., texte critique, trad., comment. et index par André Wartelle, Etudes augustinienne, Paris, 1987.
- Maxime le Confesseur (Saint), “ Le Mystère du salut ”, textes traduits et présentés par Arterios Argyrion avec une introd. de I.M. Dalmais, Ed. du Soleil Levant, Namur, 1965.
- Maxime le Confesseur, “ Centuriessur l’amour; Centures sur la théologie et l’économiede l’incarnation du fils de Dieu ”, breve interprétation de la prière du “ Notre Père ”, introd. et trad. par Jacques Touraille, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1985.

- Maxime le Confesseur, “ Vie de la Vierge ”, éd. par Michel-Jean van Esbroeck, Peeters, Louvain, 1986.
- Nicodim Aghioritul (sfântul), “ Carte foarte folositoare de suflet. Sfătuire către duhovnic ”, trad. din grecește de Alexandru Elian, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1986.
- Origène, “ de la prière: exhortation au martyre ”, introd., trad. et notes par G. Bardy, Lecoffre, J. Gabalda, Paris, 1932.
- Origène, “ Traité des principes - Peri Archon ”, trad. de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d’autres témoins du texte par Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain le Boulluec, Etudes augustiniennes, Paris, 1976.
- Origène, “ La Prière ”, introd., trad. et orientation par A.G. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris, 1977.
- Origène, “ Sur la Paque ”, traité inédit publié d’après un papyrus de Toura, publié par Octav Guérand et Pierre Nautin, Beauchesne, Paris, 1979.
- Origène, “ Homélies su Isaie ”, trad. par Jacques Millet, Desclée de Brouwer, Paris, 1983.
- Origène, “ Le Cantique des Cantiques ”, trad. par Raymond Winling, introd. par R. Winling et A.G. Hamman, indications doctrinales par A.G. Hamman Desclée de Brouwer, Paris, 1983.
- Origène, “ Le Martyre dans l’Antiquité chrétienne: Aux martyrs ”, Tertulien, “ Exhortation au martyre ”, Migne, Paris, 1990.
- Paladie, “ Istoria Lausiacă (Lausaicon). Scurte biografii de pustnici ”, trad., introd. și note de Dumitru Stăniloae, EIB, București, 1993.
- “ Patericul, ce cuprinde în sine cuvinte folositoare ale sfinților bătrîni ”, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, Alba Iulia, 1990.
- “ Pidalion (Cârma bisericii) ”, cuprizând canoanele Sfinților Apostoli, canoanele Sinoadelor Ecumenice, canoanele Sinoadelor Locale, canoanele Sfinților Părinți, orânduite și tâlcuite de Zosima Târâlă și Haralambie Popescu (copiat după ediția Institutului de Arte Grafice «Speranța», București, 1933), f.e., București, 1992.
- Dumitru Stăniloae, “ Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama ”, cu patru tratate traduse, ediția a II-a, cu o prefață revăzută de autor, Ed. Scripta, București, 1993.
- Teodor Studitul (Sfântul), “ Iisus Hristos prototip al icoanei sale, tratate contra iconomahilor ”, studiu introd. și trad. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.
- Teofilact Simocata, “ Istorie Bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582-602) ”, trad., introd. și indice de H. Mihăescu, E.A., București, 1985.

8.2.2. SCRIERI FILOSOFICE CLASICE:

- “ Antologie filosofică. Filosofia antică ”, 2 vol., ediție revăzută și adăugită de Octavian Nistor, selecția textelor și prezentări de Nicolae Bagdasar, Virgil Bogdan și Octavian Nistor, bibliografie selectivă, indice de nume și note de Octavian Nistor, prefață de Gheorghe Vlăduțescu, Editura Minerva, București, 1975.

- Aristotel, “ Metafizica ”, trad. de Stefan Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, E.A., București, 1965.
- Aristotel, “ Fizica ”, trad. românească de N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966.
- “ Filosofia Greacă, teme, texte, interpretări ”, ed. Gheorghe Vlăduțescu și Ion Bănșoiu, Ed. Paideia, București (1992).
- “ Filosofia Greacă până la Platon ”, vol. I, part. I și a II-a, ed. coordonator Ion Banu, Ed. Științifică, București, 1979.
- “ Filosofia Greacă până la Platon ”, vol. II, part. I și a II-a, ed. coordonator Ion Banu, Ed. Științifică, București, 1984.
- “ Între Antichitate și renaștere. Gândirea evului mediu, de la începuturile patristice la Nicolae Cusanus ”, trad., selecția textelor, prezentări, bibliografie, indici și note de Octavian Nistor, prefață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Minerva, București, 1984.
- Philon d’Alexandrie, “ Questiones et solutiones in Genesium I et II e versione armeniaca ”, introd., trad. et notes par Charles Mercier, Cerf, Paris, 1979.
- Platon, “ Banchetul ”, Ed. de Vest, Timișoara, 1992.
- Platon, “ Opere ”, vol. I, ed. a II-a, ed. îngrijită de Petru Creția și Constantin Noica, studiu introductiv de Ion Banu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București,1975.
- Platon, “ Opere ”, vol. II, ed. îngrijită de Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
- Platon, “ Opere ”, vol. III, ed. îngrijită de Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București,1978.
- Platon, “ Opere ”, vol. IV, ed. îngrijită de Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
- Platon, “ Opere ”, vol. V, ed. îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
- Platon, “ Opere ”, vol. VI, ed. îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Platon, “ Opere ”, vol. VII, ed. îngrijită de Petru Creția, Ed. Științifică, București, 1993.
- Plotin, “ Enneades ”, I-IV, Texte établit et traduit par Emile Bréhier, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1924.

8.3. INSTRUMENTE DE LUCRU: DICȚIONARE, ENCICLOPEDII, LEXICOANE, MANUALE UNIVERSITARE, TRATATE ACADEMICE, ÎNDRUMĂTOARE BIBLIOGRAFICE ȘI DIVERSE MATERIALE DE REPER:

- Dumitru Abrudan, Emilian Cornițescu, “ Arheologie biblică ”, EIB, București, 1994.
- Berthold Altaner, “ Précis de Patrologie ”, trad. de Marcel Grandclaudon, Ed. Salvator/Casterman, Mulhouse/Paris/Tournai, 1941.
- Nicolae Balca, “ Istoria filosofiei antice ”, EIB, București, 1982.

- William Barclay, “ Analiză semantică a unor termeni din Noul Testament ”, f.e., Wheaton, Illinois, USA, 1992.
- “ Biblia Patristica: index des citations et allusions biblique dans la littérature patristique ”, 4 vol., Centre d’analyse et de documentation patristiques, Ed. du CNRS, Paris, 1983-1987.
- “ Bibliographia Patristica: Internationale Patristische Bibliographie ”, 29 vol., ed. W. de Gruyter, W. Schneemelcher, Ed. Kunt Schaferdiek, Berlin - New-York, 1959-1989, I/1959, II/1959, III/1960, IV/1961, V/1962, VI/1963, VII/1964, VIII/1966, IX/1967, X/1969, XI/1971, XII-XIII/1975, XIV-XV/1977, XVI-XVII/1978, XVIII-XIX/1980, XX-XXI/1981, XXII-XXIII/1982, XXIV-XXV/1984, XXVI-XXVII/1986, XXVIII/1987, XXIX/1989.
- Lucian Blaga, “ Curs de filosofia religiei ”, Fronde, Alba Iulia/Paris, 1994.
- Ene Branişte, “ Liturgică Generală, cu noţiuni de artă bisericească ”, EIB, Bucureşti, 1985.
- Ion Bria, “ Dicţionar de Teologie Ortodoxă, A-Z ”, ed. I şi ed. a II-a revizuită şi completată, EIB, Bucureşti, 1981, 1994.
- Jacques Brosse, “ Maeştrii spirituali ”, dicţionar, traducere de Liana Repeţeanu, Ed. Albatros, Bucureşti, 1992.
- P. Chantraine, “ Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots ”, 2 vol., Klincksieck, Paris, 1968, 1980 (reéd.).
- I.G. Coman, “ Patrologie ”, manual pentru studenţii din Institutele Teologice, EIB, Bucureşti, 1956.
- Ioan G. Coman, “ Patrologie ”, 3 vol., EIB, Bucureşti, 1984, 1985, 1988.
- “ Dictionnaire de droit canonique ”, publ. sous la dir. de Letouzey et Ané, Paris, 1935-1965.
- “ Dictionnaire de la Bible ”, éd. F.-G. Vigoroux, Paris, 1922-1928.
- “ Dictionnaire des Philosophes ”, 2 vol., directeur de la publication Denis Huisman, PUF, Paris, 1984.
- “ Dictionnaire de spiritualité ”, Paris, 1932-.
- “ Dictionnaire de Théologie Catholique. Contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leurs ”, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Librarie Letouzeyet Ané, Paris, 1903-1972.
- “ Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament ”, de Jean-Claude Dregelaere, Pierre Maraval, Pierre Prigent, Alliance Biblique Universelle, f.l., 1988.
- “ Dicţionar de Filosofie ”, coordonatori ştiinţifici: Octavian Cheţan şi Radu Sommer, Ed. Politică, Bucureşti, 1978.
- Ovidiu Drimba, “ Istoria culturii şi civilizaţiei ”, vol. 2, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987.
- Anton Dumitriu, “ Istoria Logicii ”, vol. I, ed. a III-a revăzută şi adăugită, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1993.
- Mircea Eliade, “ Traité d’histoire des religions ”, préface de Georges Dumézil, Payot, Paris, 1968; şi traducerea în românește, Mircea Eliade “ Tratat de istorie a religiilor ”, prefaţă de Georges Dumézil, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

- Mircea Eliade, “ Istoria credințelor și ideilor religioase ”, 3 vol., traducere de Cezar Baltag, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, 1986, 1988.
- Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, “ Dicționar al religiilor ”, cu colaborarea lui H.S. Wiesner, traducere de Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1993.
- “ Enciclopedia Catolica ”, Ente per l’enciclopedia cattolica e per il libro cattolico citta del Vaticano, f.a.
- “ Enciclopedia Filosofica ”, Instituto per la collaborazione culturale, f.e., Venezia-Roma, f.a.
- “ Enciclopedie des mystiques ”, éd., M.-M. Davy, Ed. Robert Lafont, Paris, 1972.
- “ Encyclopedia Judaica ”, f.e., Jerusalem, f.a. (în special vol. XV, Sm-Un, art. “ Time and eternity ”, p. 1142-1143).
- Ioan N. Floca, “Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească”, 2 vol., EIB, București, 1990.
- Etienne Gilson, “ Introducere a la Philosophie chrétienne ”, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1960.
- Donald Guthrie, “ New Testament Introduction ”, ed. a III-a, The Tyndale Press, London,1970.
- G. Guțu, “ Dicționar latin-român ”, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- R.K. Harrison, “ Introduction to the Old Testament ”, The Tyndale Press, London, 1970.
- “ Internet ”, de Arnaud Dufour, ghid pentru introducerea in sistemul internațional de telecomunicații, PUF, Paris, 1996.
- P. Joannon, “ Les canons des concilies oecuménique ”, 4 vol., Pontificia Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, Fonti 9, Grotta ferrata, Romae, 1962-1964.
- J. Kelly, “ Initiation a la Doctrine des Pères de l’Eglise ”, trad. en française de C. Tunmer, Cerf, Paris, 1968.
- Jean Meyendorf, “ Initiation a la théologie byzantine. L’histoire et la doctrine ”, trad. din engleză de Anne Sanglade și Constantin Andronikof, Cerf, Paris, 1975.
- “ L ’Apocalypse de Jean Bibliographie. Liste des principeaux commentaires, études et articles ”, în “ Cahiers Bibliques ”, no15, 1975, p. 83-91.
- G.W.H. Lampe, “ A Patristic Greek Lexicon ”, éd. I și a II-a, Clarendon Press, Oxford, 1961 și 1978.
- “ Lexique des Philosophes ”, Editions de la fontaine au roy, Paris, 1995.
- Ioan Mircea, “ Dicționar al Noului Testament. A-Z ”, EIB, București, 1984.
- “ New Catholic Encyclopedia ”, 17 vol., ilustrate, New-York, 1967.
- Francis E. Peters, “ Termenii filosofiei grecești ”, traducere de Drăgan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, “ Theological Dictionary ”, ed. de Cornelius Ernst, trad. de Richard Strachan, Ed. Herder and Herder, New-York, 1965.
- Ioan Rămureanu, Milan Sesan, Teodor Bodogae, “ Istoria bisericească universală ”, vol. I (1-1054), ed. a III-a, revăzută și completată, EIB, București, 1987.

- Johannes Quasten, " Initiation aux Pères de l'Eglise ", 4 vol., traducere din engleză de J.Laporte, Cerf, Paris, 1955, 1958, 1963, 1986.
- K. Rahner, " Lexikon fur Theologie und Kirche ", vol. 3, f.e., f.l., 1959.
- K. Rahner, Hubert Vorgrimler, " Petit dictionnaire de théologie catholique ", trad. de l'allemand par Paul Démanet, Maurice Vidal, Le Seuil, Paris, 1970.
- Joseph Hermann Sieben, " Voces: Eine Bibliographie zu Wortern und begriffen aus der Patristik (1918-1978) ", Walter de Gryter, Berlin, New-York, 1980.
- Dumitru Stăniloae, " Teologia Dogmatică Ortodoxă ", 3 vol., EIB, București, 1978.
- " Studia Patristica ", 28 vol., revistă de specialitate care prezintă lucrările conferințelor de patristică de la Oxford, ed. F.-L. Cross, Elizabeth A. Livingstone, Akad. Verlag, Berlin, Pergamon Press, Paris-Frankfurt, Cistercian Publ., Leuven Peeters, Kalamazoo (Michigan), 1957-1991.
- " Studiul Noului Testament ", ed. a II-a, revăzută și îmbunătățită, elaborat de Nicolae I. Nicolaescu, Grigore Marcu, Sofron Vlad, Liviu G. Munteanu, EIB, București, 1977.
- " Studiul Vechiului Testament ", ed. a II-a, elaborat de Vladimir Prelipceanu, Nicolae Neaga, Gh. Barna, Mircea Chialda, EIB, București, 1985.
- Basile Tatakis, " Histoire de la Philosophie. La Philosophie Byzantine ", fasc. supl. no 2, ed. coordonator Emile Bréhier, PUF, Paris, 1959.
- " The Cambridge History of later greek et early medieval philosophy ", ed. de A.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- " The Encyclopedia of Philosophy ", ed. in Chief Paul Edwards, The Macmillian Company & The Free Press, Collier-Macmillian Limited, New-York, London, f.a.; in special vol. III, art." Eternity ", p. 63-66 și art. " Time ", p. 126-134.
- " The Oxford Dictionary of the Christian Church ", ed. I de F.L. Cross, ed. a II-a de F.L. Cross, F.A. Livingstone, Oxford, 1958, 1988.
- Paul Tillich, " Histoire de la pénsée chrétienne ", traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris, 1970.
- Gheoghe Vlăduțescu, " O enciclopedie a filosofiei grecești, filosofi, filosofii, concepte fundamentale ", vol. I, A-C, Editura Paideia, București, 1994.
- " Vocabulaire de théologie orthodoxe ", Cerf, Paris, 1985.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie ", ed. a VIII-a revăzută și adăugită, ed. André Lalande, PUF, Paris, 1960.

8.4. ARTICOLE, STUDII ȘI LUCRĂRI GENERALE:

- E.L. Allen, " From Plato to Nietzsche. An introduction to the great thoughts and ideas of the western mind ", Fawcett Publications, New-York, 1966.
- " Atenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic ", Paris, 1972.
- B. Aubé, " Saint Justin philosophe et martyr ", Paris, 1975.
- Hans Urs von Balthasar, " Mic discurs despre iad ", traducere de Alexandru Sahighian, Ed. Anastasia, București, 1994.
- Leslie W. Barnard, " Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic ", Paris, 1972.

- Ion Barnea, Octavian Iliescu, " Constantin cel Mare ", Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.
- Margueritte Baude, " Théologie du temps. Le Temps comme référence et la viséee du royaume de Dieu ", Cerf, Paris, 1991.
- N. Berdiaeff, " Le Destin de l'homme dans le monde actuel ", Stock, Paris, f.a.
- N. Berdiaeff, " Un nouveau Moyen Age ", Plon, Paris, 1927.
- N. Berdiaeff, " De la destinction de l'homme ", Je sers, f.l., 1935.
- N. Berdiaeff, " Cinq médiations sur l'existence ", trad. du russe par Irénée Vildé-Lot, Aiubier, Paris, 1936.
- N. Berdiaeff, " Essai de métaphysique eschatologique ", Aubier, Paris, 1946.
- N. Berdiaeff, " Le sens de l'histoire: essai d'une philosophie de la destinée humaine ", trad. du russe par S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1948.
- N. Berdiaeff, " Le sens de l'histoire ", Aubier, Paris, 1949.
- N. Berdiaeff, " Les Sources et le sens du communisme russe ", Gallimard, Paris, 1951.
- N. Berdiaeff, " Essai d'autobiographie spirituelle ", Buchat-Chastel, Paris, 1958.
- N. Berdiaeff, " De l'esclavage et de la liberté de l'homme ", Aubier, Paris, 1963.
- Nikolai Berdiaev, " Adevăr și Revelație. Prolegomene la critica revelației ", traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- Nikolai Berdiaev, " Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului ", traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1992.
- Nicolai Berdiaev, " Originile și sensul comunismului rus ", trad. de Ioan Mușlea, studiu introd. de Vasile Boari, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- Henri Bergson, " Eseu asupra datelor imediate ale conștiintei ", trad., studiu introd. și note de Horia Lazăr, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
- Regis Bernard, " L'Image de Dieu d'après St. Athanase ", Paris, 1952.
- " Bilan de la théologie du XX-e siècle ", 2 vol., dirigé par R. Vander Gucht et H. Vorgrimler, 1. " De monde contemporain: Les grands courants théologiques "; 2. " Les disciplines théologiques. Portraits de théologiens. L'avenir de la théologie ", Casterman, Tournai-Paris, 1970.
- Raymond Bloch, Jean Cousin, " Roma și destinul ei ", 2 vol., trad. și note de Nicolae Barbu și Dan Slușanschi, Ed. Meridiane, București, 1985.
- S. Boulgakov, " Dialogzwischen Gott und Mensch ", Edel, Marburg, 1961.
- Louis Bouyer, " L'incarnation et l'Eglise-Corps du Christ dans la théologie de Saint Athanase ", Paris, 1943.
- Henri Bourgeois, Pierre Gibert, Maurice Jourjon, " L'expérience chrétienne du temps ", Cerf, Paris, 1987.
- Pierre Boutang, " Le temps. Essai sur l'origine ", Ed. Hatier, Paris, 1993.
- Fernand Braudel, " Timpul lumii ", 2 vol., trad. și postfață de Adrian Riza, Ed. Meridiane, București, 1989.
- François Brune, " La rédemption chez S. Maxime le Confesseur ", în " Contacts ", XXX-e année, no 102, Paris, 2-e trimestre 1978, p. 141-171.

- R. Bultmann, “ Histoire et eschatologie ”, trad. en française de R. Brandt, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1959.
- Olivier Clément, “ Notes sur le Temps ”, I-er partie, în “ Messager ”, no 26, Paris, avril, 1957.
- Olivier Clément, “ Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumière de la tradition orthodoxe ”, Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel/Paris, 1959.
- Olivier Clément, “ Notes eparses pour une théologie de l’histoire ”, în “ Contacts ”, revue française de l’orthodoxie, XXVIII-e année, no 95, 3-e trimestre, 1976, p. 243-257.
- Ioan G. Coman, “ Scriitori bisericești din epoca străromână ”, EIB, București, 1979.
- Ioan G. Coman, “ Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică ”, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988.
- Ioan G. Coman, “ Probleme de filosofie și literatură patristică ”, Ed. Casa Scoalelor, București, 1944, ed. a II-a la EIB, București, 1995.
- Nicolae Corneanu, “ Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine ”, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987.
- Nichifor Crainic, “ Denys l’Aréopagite ”, în “ Revue Roumaine ”, 3-4-5/1993, XLVIII-e année, no 293-294-295, p. 82-105.
- H. Crouzel, “ Théologie de l’Image de Dieu chez Origène ”, Paris, 1956.
- Ioan Petru Culianu, “ Călătorii în lumea de dincolo ”, trad. de Gabriela și Andrei Oișteanu, prefață și note de Andrei Oișteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan (în românește de Sorin Antohi), Ed. Nemira, București, 1994.
- Ioan Petru Culianu, “ Mircea Eliade ”, ed. revăzută și augmentată, trad de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o postfață de Sorin Antohi, Ed. Nemira, București, 1995.
- Oscar Cullmann, “ Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif ”, Delachaux & Niestlé S.A., Neuchatel, Paris, 1947.
- Oscar Cullmann, “ Noul Testament ”, trad. de Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Françoise Dastur, “ La mort. Essai sur la finitude ”, Ed. Hatier, Paris, 1994.
- Françoise Dastur, “ Heidegger et la question du temps ”, PUF, Paris, 1994.
- Gérard de Champeaux, Dom Sébastien Sterckx O.S.B., “ Introduction au monde des symboles. Introduction a la nuit des temps ”, f.e., /Paris/, 1966.
- Rosa del Conte, “ Eminescu sau despre Absolut ”, ed., trad. și prefață de Marian Papahagi, cuvânt înainte de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, postfață de Mircea Eliade, Ed. Dacia, Cluj, 1990.
- Jean Daniélou, “ Origène ”, Ed. La Table Ronde, Paris, f.a. și edițiile în limba engleză: “ Origen ”, trad. de W. Mitchell, London, 1955 și “ Origen ”, Sleed and Ward, New-York, 1955.
- John Dillon, “ The Middle Platonists ”, London, 1977.
- E.R. Dodds, “ The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek ”, Literature and Belief, Oxford, 1973, p. 1-25.
- Gheorghe Drăgulin, “ Revelație și eshatologie ”, în “ S.T. ”, XI/1959, p. 46-56.

- Gheorghe Drăgulin, “ Eclesiologia tratatelor areopagitice și importanța ei pentru ecumenismul contemporan ”, teză de doctorat, în “ S.T. ”, seria a II-a, București, anul XXXI, nr. 1-4, ian.-apr., 1979, p. 54-292.
- Gheorghe Drăgulin, “ Identitatea lui Dionisie Pseudo-Areopagitul cu ieromonahul Dionisie Smeritul (Exiguul); Cercetare ortodoxă a unei controversate probleme de istorie a culturii bizantine și a celei străromâne ”, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
- Arthur J. Droge, “ Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture ”, Tubingen, 1988.
- Ludwig Edelstein, “ The Idea of Progress in Clasical Antiquity ”, Baltimore, Maryland, 1967.
- Mircea Eliade, “ Aspects du mythe ”, Gallimard, Paris, 1963.
- Mircea Eliade, “ Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere ”, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Științifică, București, 1991.
- Mircea Eliade, “ Sacrul și profanul ”, trad. din limba franceză de Rodica Chira, Ed. Humanitas, București, 1992.
- Mircea Eliade, “ Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios ”, prefață de Georges Dumézil, trad. de Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, București, 1994.
- M. Ivan Engnell, “ Studies in Diverse Kingship in the Ancient Near East ”, Almqvist & Wiksells, Upsala, 1943.
- Paul Evdokimov (Evdochimov), “ L’Orthodoxie ”, f.e., Paris, f.a.
- Paul Evdochimov, “ Arta icoanei. O teologie a frumuseții ”, trad. de Grigore Moga și Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1992.
- Paul Evdokimov, “ Vârstele vieții spirituale ”, trad. și cuvânt înainte de Ioan Buga, Christiana, București, 1993.
- Paul Evdokimov, “ Rugul aprins ”, trad. de Teodor V. Damșa, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.
- Paul Evdokimov, “ Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe ”, trad. de Gabriela Moldoveanu, verificarea și îmbunătățirea traducerii de Vasile Răducă, Christiana, București, 1994.
- Paul Evdochimov, “ Iubirea nebună a lui Dumnezeu ”, trad., prefață și note de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, /1994/.
- Paul Evdochimov, “ Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă ”, trad., prefață și note de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1995.
- E. de Faye, “ De influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr ”, în “ Bibliothèque de l’Ecole des hautes études. Science religieuse ”, no VII, Paris, 1896.
- G. Florovsky, “ Collected Works ”, 6 vol., Nordland Publishing House, Belmont Mass., 1972-1977.
- A. Gaudel, “ La théologie du «logos» chez Saint Athanase ”, în “ Revue des Sciences religieuses ”, no 11, 1931, p. 1-26.
- Ion Ghinoiu, “ Vârstele timpului ”, Ed. Meridiane, București, 1988.
- Etiènne Gilson, “ God and Philosophy ”, Yale University Press, f.l., 1941.
- Etiènne Gilson, “ L’Esprit de la Philosophie Médiévale ”, ed. a II-a revuée, Paris, 1944.

- Roland Goetschel, ”Kabala ”, trad. de Carmen Blaga, Ed. de Vest, Timișoara, 1992.
- E.R. Goodenough, “ The Theology of justin Martyr ”, Jena, 1923.
- André Grabar, “ Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic ”, trad., prefață și note de Daniel Barbu, Ed. Meridiane, București, 1991.
- Guillaume de Greef, “ Le transformisme social: essai sur le progrès et le regrès de sociétés ”, Paris, 1895.
- M.J.H. Gronbech, “ The Culture of the Teutones ”, 2 vol., London & Copenhagen, 1931.
- Stephen W. Hawking, “ Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre ”, trad. de Michaela Ciodaru, Ed. Humanitas, București, 1994.
- Martin Heidegger, “ Ființă și timp ”, trad. din germană de Dorin Tilinca, note de Dorin Tilinca și Mircea Arman, cuvânt înainte de Octavian Vuia, Ed. Jurnalul Literar, f.l., 1994.
- F. Heiler, “ Die Ostkirchen ”, Reinhardt, Munich, 1971.
- Carl F.H. Henry ed., “ Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought ”, The Tyndale Press, London, 1969.
- Paul Humbert, “ Nouvel-An israélit ”, în “ Revue d’histoire et de philosophie religieuse ”, 1935.
- Virginia Hunter, “ Past and Process in Herodotus and Thucydides ”, Princeton, N.J., 1984.
- Edmond Iacob, “ Vechiul Testament ”, trad. de Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Endre v. Ivanka, “ Palamismus and vatertradition ”, în “ L’Eglise et les Eglises ”, vol. II, études et travaux offerts a Dom Lambert Beaudonin, Chevetogne, 1955, p. 29-46.
- Werner Jager, “ Aristotel. Fundamentals of the history of his development ”, ed. a II-a, trad. Richard Robinson, Clarendon Press, Oxford, 1948.
- Annie Jaubert, “ La notion d’Alliance dans l’Judaisme aux abords de l’Ere Chrétienne ”, dans “ Patristica Sorbonnensia ”, Paris, 1963, p. 209-249.
- Carl-A. Keller, “ Das Problem des Bosen in Apokalyptik und Gnostik ”, în Martin Krause (ed.), “ Gnosis and Gnosticism ”, Leiden, 1977, p. 70-90.
- W. Kelly, “ Apocalipsa ”, Gute Botschaft, Dillenburg, 1991.
- M.L. Kohler, “ Theologie des Alten Testaments ”, Tubingen, 1936.
- Leszek Kolakowski, “ Religia. Dacă nu există Dumnezeu... Despre Dumnezeu, diavol, păcat și alte necazuri ale așa-numitei filosofii a religiei ”, trad. de Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, București, 1993.
- J. Krishnamurti, David Bohm, “ Le Temps Aboli. Dialogues entre J.K. et D.B. ”, trad. de l’anglais par Colette Joyeux, Jean-Paul Bertrand éditeur, Ed. du Rocher, Monaco, 1989.
- Thomas S. Kuhn, “ The Structure of Scientific Revolution ”, Chicago, 1970.
- Jean Ladrière, “ La perspective eschatologique en philosophie ”, dans “ Temps et eschatologie ”, Cerf, Paris, 1994.
- Jacques le Goff, “ Pentru alt ev mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația evului mediu ”, 2 vol., studiu introd., note și trad. de Maria Carpov, Ed. Meridiane, București, 1986.

- Jacques le Goff, “ Imaginarul medieval. Eseuri ”, trad. și note de Marina Rădulescu, Ed. Meridiane, București, 1991.
- Jacques Liébaert, “ La doctrine christologique de Saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle nestorienne ”, Lille, 1951, p. 19-43.
- Vl. Lossky, “ Essai sur la Théologie mystique de l’Eglise d’Orient ”, Aubier, Paris, 1944; în limba română “ Teologia mistică a Bisericii de Răsărit ”, trad., studiu introd. și note de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, f.a.
- V. Lossky, “ Orthodox Thelogy. An Introduction ”, St. Vladimir’s Seminary Press, New-York, 1978.
- Vladimir Lossky, “ Introducere în Teologia Ortodoxă ”, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
- Vladimir Lossky, “ Vederea lui Dumnezeu ”, în românește de Maria Cornelia Oros, studiu introd. de Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995; și traducerea din limba engleză a lui Remus Rus, EIB, București, 1995.
- Andrew Louth, “ the Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys ”, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Gabriel Marcel, “ Jurnal metafizic ”, trad. de Dorin Stefănescu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995.
- Solomon Marcus, “ Timpul ”, Ed. Albatros, București, 1985.
- Adrian Marino, “ Hermeneutica lui Mircea Eliade ”, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
- N. Matsoukas, “ Geschichte und Offenbarung ”, în “ Kirios ”, no 11, 1971, p. 206-214.
- Michel Meslin, “ Știința religiilor ”, trad. de Suzana Russo, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Jean Meyendorff, “ S. Grégoire palamas et la mystique orthodoxe ”, Seuil, Paris, 1959.
- Theodor Mommsen, “ Istoria Romană ”, vol. IV, cuvânt înainte Zoe Petre, trad. de Joachim Nicolaus, Ed. Enciclopedică, București, 1991.
- J. Moltmann, “ Théologie de l’espérance ”, Cerf-Marne, 1970-1973.
- Raymond Moody, “ La vie après d’un phénomène: la survie de la conscience après la mort du corp ”, traduit de l’américain par Paul Misraki, Ed. Robert Laffont, Paris, 1977; și trad. rom. “ Viața după moarte. Investigarea unui fenomen: supraviețuirea dincolo de moartea trupească ”, trad. de V. Zatușevschi, Ed. Larry Cart & Moldo Press, /București/,f.a.
- Jean Mouroux, “ Le mystère du temps. Approche théologique ”, Ed. Aubier, Paris, 1962.
- Martin P. Nilsson, “ Primitive Time-Reckonig ”, Lund, 1920.
- N. Nissiotis, “ Our History: a Limitation or a Creative Power? ”, în “ Student World ”, vol.I, 1965, p. 33-43.
- N. Nissiotis, “ Die Theologie der ostkirche im okumenischen Dialog ”, Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1968.
- Constantin Noica, “ Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești ”, ed. îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Mircea Handoca, Ed. Capricorn, /București/, 1989.

- Rudolf Otto, " Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre reacția lui cu raționalul ", trad. de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj, 1992.
- Vsévolode Palachkovsky, " La théologie eucharistique de Saint Grégoire de Nysse ", în " Contacts ", Paris, XXV-e année, no 83, 3-e trimestre, 1973, p. 233-238.
- Thédore Paléologue, " L'expérience historique du peuple soviétique montre que, sans une vision eschatologique, aucun état, aucun empire ne peut espérer subsister ", în " Resurrection ", Paris, no 4 ", déc. 1992/ jan. 1993, nouvelle serie, p. 109-112.
- Svend Aage Pallis, " The Babylonia Akîtu Festival ", Copenhague, 1926.
- M.J. Pedersen, " Scepticisme israélite ", dans " Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses ", publié par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg, Paris, 1931.
- Johannes Pedersen, " Israel ", 4 vol., London & Copenhagen, 1947.
- Aurel Petrescu, " Eminescu - limbajul simbolic- ", Ed. Universității București, București, 1989.
- Bernard Ponderon, " Athénagore d'Athène. Philosophe Chrétien ", Paris, 1989.
- G. von Rad, " Deuteronomien-Studien ", Gottingen, 1948.
- Paul Ricoeur, " Temps et récit ", 3 vol., 1. " L'intrigue et le récit historique ", 2. " La configuration dans le récit de fiction ", 3. " Le temps raconté ", Ed. du Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985.
- Robert T. Rood, James S. Trefil, " L'univers: sommes-nous seuls? ", traduit de l'américain par Maud Sissung, Ed. Pierre Belfond, Paris, 1985.
- Serafim Rose, " Sufletul după moarte ", trad. de Grația Lungu, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, /Roman/, 1994.
- Gerhard Ruhbach, " Die politische Theologie des Eusebius von Caesarea ", în " Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende ", Darmstadt, 1976, p. 236-258.
- Corneliu Sârbu, " Natura și valoarea timpului ", Ed.Arhidiecezană, Sibiu, 1942.
- Alexandre Schmemann, " Euharistia taina Împărăției ", trad. de Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, f.a.
- A. Schmemann, " Church, World, Mission ", St. Vladimir's Seminary Press, New-York, f.a.
- Eduard Schwartz, " Zur Geschichte des Athanasius ", VI, în " Nachrichten von der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen ", Gottingen, 1905, p. 272-273.
- Dumitru Stăniloae, " Dieu est amour ", Ed. Labor et Fides, Ed. Labor et Fides, Génève, 1980.
- Dumitru Stăniloae, " Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă ", Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.
- Dumitru Stăniloae, " Chipul nemuritor al lui Dumnezeu ", Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987.
- Dumitru Stăniloae, " Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă ", Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991.
- Dumitru Stăniloae, " Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos ", Ed. Centrului Mitropolitan Sibiu, Sibiu, 1991.

- Dumitru Stăniloae, “ Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica ”, ed. a II-a după cea din 1981, vol. III, “ Teologia Morală Ortodoxă. Spiritualitatea Ortodoxă ”, EIB, București, 1992.
- Dumitru Stăniloae, “ Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeirea omului ”, Ed. Anastasia, București, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Ascetica și mistica ortodoxă ”, 2 vol., Ed. Deisis, Alba Iulia, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Sfânta Treime sau la început a fost iubirea ”, EIB, București, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Iubirea creștină ”, selecția textelor și postfață de Sandu Frunză, Ed. Porto-Franco, Galați, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie ”, prefață de Ilie Moldovan, antologie, studiu introductiv și note de Sandu Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Ascetica și mistica creștină sau teologia vieții spirituale ”, consilier editorial Sandu Frunză, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Iisus Hristos sau restaurarea omului ”, ed. I, Ed. Arhidiecezană, Sibiu, 1943, ed. a II-a, Ed. Omniscop, Craiova, 1993.
- Dumitru Stăniloae, “ Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt ”, cuvânt înainte de Gheorghios Grigoriatul, prefață de Olivier Clément, trad. de Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
- Rudolf Steiner, “ Creștinismul ca fapt mistic și misteriile antichității ”, trad. de Petru Moga, prefață de Walter Kugler, Ed. Humanitas, București, 1993.
- Grigore Tăușan, “ Filosofia lui Plotin ”, ed. a III-a, Ed. Agora SRL, Iași, 1993.
- Petre Țuțea, “ Omul. Tratat de antropologie creștină. Problemele sau cartea întrebărilor ”, vol. I, Ed. Timpul, Iași, 1992.
- Petre Țuțea, “ Omul. Tratat de antropologie creștină. Sistemele sau cartea întregurilor logice, autonom-matematice, paralele cu întreguri ontice ”, vol. al II-lea, Ed. Timpul, Iași, 1993.
- Octavian Udriște, “ Cum a creat Dumnezeu Universul din nimic ”, Ed. Tabor, Rm. Vâlcea, 1994.
- Leonid Uspensky, “ Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă ”, studiu introd. și trad. de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, București, 1994.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ Introducere în istoria filosofiei medievale. Lumini și umbre în gândirea evului mediu european ”, Ed. Enciclopedică Română, București, 1973.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ Filosofia legendelor cosmogonice românești ”, Ed. Minerva, București, 1982.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ Modernitatea ontologiei aristotelice. Aristotelismul ca filosofie a individualului ”, ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1983.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ Filosofia în Grecia veche ”, Ed. Albatros, București, 1984.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ O istorie a ideilor filosofice ”, Ed. Științifică, București, 1990.
- Gheorghe Vlăduțescu, “ Filosofia primelor secole creștine ”, Ed. Enciclopedică, București, 1995.

- Nestor Vornicescu, " Primele scrieri patristice în literatura română. Sec. IV-XVI ", Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1992.
- John Whittaker, " Plutarch, Platonism and Christianity ", în " Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong ", ed. de H.J. Blumenthal and R.A. Markus, London, 1984.
- R.E. With, " Albinus and the History of Middle Platonism ", Cambridge, 1937.
- Chr. Yannaras, " Person und Eros ", Vandenhoeck-Ruprecht, Gottingen, 1982.
- J. Zizioulas, " Il mutamento di collacazione della prospettiva escatologica ", în " Critica nesimo nella Storia ", no 5, 1984, p. 119-130.
- J. Zizioulas, " Déplacement de la perspective eschatologique ", în " Chrétienté en débat ", Cerf, Paris, 1984.
- J. Zizioulas, " Being as Communion ", Darton-Longman-Todd, London, 1985.

8.5. ARTICOLE, STUDII ŞI LUCRĂRI SPECIALE:

- Armand Abel, Léon Herrmann, Leopold Flam etc., " Eschatologie et cosmologie ", Centre d'Etude des religions (Bruxelles), Ed. de l'Institut de Sociologie, 1969.
- " Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur ", Fribourg, 2-5 septembre 1980, édité par Felix Heinzer et Christoph Schonborn, Paradosis, Ed. Universitaires Fribourg, Suisse, 1982.
- S. Agourides, " L'Eschatologie juive autemps du Nouveau Testament ", în " Theologia ", no 27, 1956, p. 61-81, 240-260, 390-411.
- S. Agourides, " Temps et éternité ", Thessalonique, Pornares, 1964.
- S. Agourides, " Dieu et l'histoire d'après la tradition orthodoxe ", Thessalonique, 1966.
- S. Agorides, " Dieu et l'histoire d'après l'Ecriture Sainte ", în " Ekklesia ", no 43, 1966, p. 135-141.
- S. Agourides, " Vues eschatologiques contemporaines ", în "Symposium chrétien", no 2, 1968, p. 111-118.
- A.H. Armstrong, " The Theory of the Non-Existence of Mater in Plotinus and the Cappadocians ", în " Studia Patristica ", vol. V, ed. F.L. Cross, Berlin, 1962, p. 427-429.
- Berthold Altaner, " Patrologie: Leben, Scriften und Lehre der Kirchenvater ", Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1980.
- Margarete Altenburger, " Bibliographie zu Gregor von Nyssa ", Ed. Ubersetzungen Literatur, Friedhelm Mann, Leiden Brill, 1988.
- Jean Ansaldi, " La création au futur antérieur ", în " Etudes théologiques et religeuses ", no 64/2, 1989, p. 249-262.
- Cl. Anselmetto, " La presenza dell'Apocalisse di Giovanni nelle Omelie di Origene ", în " Origeniana ", no 2, 1980, p. 225-266.
- A. Argyrion, " Saint Maxime le Confesseur ", Namur, 1964.
- A. Argyrion, " Saint Maxime le Confesseur. Le Mystere du Salut ", /Ed. Soleil Levant/, Namur, 1965.

- F. Asensio, “ El Crisostomo y su vision de la escritura en la exposicion homiletica del Genesis ”, în “ Estudios Biblicos ”, no 32/3, 1973, p. 223-255, 32/4, 1973, p. 329-356.
- G. Astruc-Morize, “ Etique, liturgie et eschatologie chez Saint Jean Chrysostome ”, în ”Liturgie, éthique et peuple de Dieu ”, 1991, p. 35-51.
- Paul Aubin, “ Le Problème de la «conversion»: étude sur un terme commun a l’hellénisme et au christianisme des trois prèmiers siècles ”, Beauchesne, Paris, 1963.
- Achilles Avraamides, “ Clement of Alexandria and the Gnostics ”, în “ Mélanges Tom B. Johnes ”, p. 221-230.
- André Aymard, Jeannine Auboyer, “ Rome et son empire ”, vol. II în “ Histoire générale des civilisations ”, éditeur Maurice Crouzet, IV-e éd, PUF, Paris, 1962.
- J. Bacon, “ Regards sur la vie et la correspondance de Maxime le Confesseur ”, mémoire dactylographié, ICL, Lille, 1978.
- B. Bagatti, “ S. Giustino e la sua patria ”, în “ Augustinianum ”, no XIX/2, 1979, p. 319-331.
- David L. Balas, “ Metonsiateon, man’s participation in God’s perfections according to Saint Gregory of Nyssa ”, I.B.C., Libreria Herder, Romae, 1966.
- David L. Balas, “ The idea of participation in the structure of Origen’s thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition ”, în “ Origeniana ”, no 1, 1975, p. 257-275.
- D.L. Balas, “ Eternity and Time in Gregory of Nyssa’s Contra Eunomium ”, în “ Gregory von Nyssa und die Philosophie ” (II-e colloque international sur Grégoire de Nysse, 1972), E.J. Brill, Leiden, 1976.
- H. von Balthasar, “ Kosmische Liturgie. Maxims der Bekernner, Hohe und Krise des griechischen Weltbildes ”, Freiburg im Breisgau, 1941; en française “ Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur ”, traduit de l’allemand par L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Aubier, Paris, 1947, în particular cap.: “ Présent et éternité ”, p. 265-278.
- Hans von Balthasar, “ Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse ”, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris, 1942.
- Hans Urs von Balthasar, “ Théologie de l’histoire ”, trad. R. Givord, Plon, Paris, 1955.
- Hans Urs von Balthasar, “ Parole et mystère chez Origène ”, Cerf, Paris, 1957.
- H.U. von Balthasar, “ Eschatologie: Fragen der Theologie heute ”, éd. de J. Feiner, J. Trutsch et F. Bockle, Benziger, Einsiedeln, 1957.
- Hans Urs von Balthasar, “ Saint Augustin. Le visage de l’Eglise ”, Paris, 1958.
- Hans von Balthasar, “ Origene. Esprit et feu ”, textes choisis et présentés par B.U.H., Cerf, Paris, 1959-1960.
- Hans Urs von Balthasar, “ De l’intégration. Aspects d’une théologie de l’histoire ”, trad. de l’allemand par Hélène Bourboulon, Henri Engelmann, Robert Giovord, Desclée de Brower, Paris, 1970.
- Hans Urs von Balthasar, “ La gloire et la Croix: les aspects esthétique de la révélation. 3. Théologie, Ancienne Alliance ”, trad. de l’allemand par Robert Givord, Aubier, Paris, 1974.

- Hans Urs von Balthasar, “ Considerations sur l’histoire du salut. A propos de la théologie de la libération ”, dans “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 99, 1977, p. 518-531.
- Hans Urs von Balthasar, “ Les jugements de Dieu dans l’Apocalypse ”, în “ Communio ”, no X, 1985, p. 8-16.
- Hans Urs von Balthasar, “ Création et Trinité ”, în “ Communio ”, no XIII, 1988, p. 9-17.
- Hans Urs von Balthasar, “ L’alpha et l’oméga ”, în “ Communio ”, no 15/5, 1990, p. 88-94.
- Hans Urs von Balthasar, “ L’homme et la vie éternelle ”, în “ Communio ”, no 16/1, 1991, p. 4-24.
- Hans Urs von Balthasar, “ Grégoire de Nysse. Le Cantique des qantiques ”, préface de H.U.B., traduit de Chr. Bouchet, notes d’Adalbert Hamman, Migne, Paris, 1992.
- Hans Urs von Balthasar, “ Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse ”, Beauchesne, Paris, f.a.
- Elisabeth Barbier, “ La Patristique ”, Centurion, Paris, 1993.
- Bernard Barc, “ L’Hypostase des Archontes: traité gnostique sur l’origine de l’homme, du monde et des Archontes ”, Les Presses l’Université Laval, Quebec, Peeters, Louvain, 1980.
- Otto Bardenhewer, “ Patrologie ”, Herberfehe, Freiburg, 1910.
- Gustave Bardy, “ Clément d’Alexandrie ”, II-e éd., Paris, 1926.
- Gustave Bardy, “ En lisant les Pères ”, nouvelle édition, revue et augmentée, Blond et Gay, Paris, 1933.
- T.D. Barnes, “ The Career of Athanasius ”, în “ Studia Patristica ”, 1989, p. 390-401.
- Karl Barth, “ Méditations pour le temps de Noel et pour le temps de Paques ”, traduit en française de Gérard Delteil, Labor et Fides, Genève, Librairie Protestante, Paris, 1956.
- Richard Bauckham, “ The Use of Apocalyptic Traditions ”, în “ The Climax of Prophecy ”, 1993, p. 38-91.
- J. Baudry, “ Le Problème de l’Origène et de l’Eternité du Monde dans la Philosophie Grecque de Platon a l’ère chrétienne ”, Paris, 1931.
- Pierre Beatrick, “ Introduction aux Pères de l’Eglise ”, Médiaspaul, Paris, Paulines, Montreal, 1987.
- Paul Beauchamp, “ Etudes sur le Genèse: l’Eden, les sept jours, les Patriarches ”, Faculté de Théologie de Fourvière, Lyon, 1971.
- R.T. Beckwith, “ The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology, în “ Revue de Qumran ”, no 38/10, 1980, p. 167-202.
- E. Bellini, “ Maxime interprète de Pseudo-Denys l’Aréopagite: Analyse de l’Ambiguum ad Thomas 5, in Maximus Confessor. Actes du Syposium sur Maxime le Confesseur ”, 2-5 septembrie 1980, éd. par F. Heinzer et C. Scoenborn, Ed. Universitaires Fribourg, Fribourg, 1980, p. 37-49.
- Alphonse Benoit, “ Saint Grégoire de Nazianze: sa vie, ses oeuvres et son époque ”, Georg Obrus Verlag, Hildesheim, New-York, 1973.

- A. Benoit, “ Le millénarisme dans l’église ancienne ”, în “ Monde de la Bible ”, no 3, 1978, p. 48-50.
- Gain Benoit, “ Sommeil et vie spirituelle chez S. Basile de Césarée ”, în “ Studia Patristica ”, 1989, p. 483-493.
- J.B. Berchem, “ Le role du Verbe dans l’oeuvre de la création et de la sanctification d’après Saint Athanase ”, în “ Angelicum ”, 1938, p. 201-232, 515-558.
- Sigurd Bergmann, “ Die Welt als Ware oder Hanshalt? Die Wegwahl der trinitarischen Kosmologie bei Gregor von Nazianz ”, în “ Evangelische Theologie ”, no 53/5, 1993, p. 460-470.
- U. Bianchi, “ Presupposti e dualistici di Origene. De Principiis ”, în “ Origeniana ”, no 2, 1980, p. 33-56.
- Henri Blocher, “ Révélation des origines: le début de la Genèse ”, Presses Bibliques Universitaires, Lausanne, 1979.
- Paul M. Blowers, “ The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor ”, în “ Studia Patristica ”, vol. XXVII, Oxford, 1993, p. 145-149.
- Gabriele Boccaccini, “ L’interpretazione di Gen. 1, 26 in Filone Alessandrino ”, în “ A immagine di Dio lo creo ”, Quaderni di V.M., no 31, 1982, p. 33-41.
- Reinhard Bodenmann, “ Naissance d’une exégèse: Daniel dans l’Eglise ancienne des trois premiers siècles ”, Tubingen, Mohr, 1986.
- Sigurd Bohm, “ La temporalité dans l’anthropologie augustinienne ”, Cerf, Paris, 1984.
- P. Bolognesi, “ Lo Spirito Santo nel tempo ”, în “ Biblia e Oriente ”, no 167, 1991, p. 39-51.
- Marcus Borg, “ An Orthodoxy reconsidered: The End-of-the World Jesus ”, în “ Mélanges Caird ”, 1987, p. 207-217.
- R. Bornet, “ Explication de la liturgie et interprétation de l’Ecriture chez Saint Maxime le Confesseur ”, în “ Studia Patristica ”, vol. X, Berlin, 1970, p. 323-327.
- Guido Bosio, “ Introduzione ai Padri della Chiesa: secoli I e II ”, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1990.
- Henri Bourgeois, “ L’Expérience chrétienne du temps ”, Cerf, Paris, 1987.
- Annegreth Bovon-Thurneysen, “ Ethik und Eschatologie im Philipperbrief des Poycarp von Smyrna ”, în “ TZ ”, no 29/4, 1973, p. 241-256.
- Alain le Boulluec, “ Patristique et histoire des dogmes. II Etudes du Stromate VII de Clément d’Alexandrie ”, în “ Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes ”, no XCI, 1982-1983, p. 379-396.
- Alain le Boulluec, “ De l’usage de titres «néotestamentaires» che Clément d’Alexandrie ”, în “ La formation des canons scripturaires ”, 1993, p. 191-202.
- Wilhelm Bousset, “ Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenaus ”, Hildesheim, G.Olms, New-York, 1975.
- Marin M. Braniște, “ Eshatologia în concepția lui Origen ”, în “ ST ”, seria a II-a, an X, sept.-oct., 1958, p. 440-453.

- Emilio Brito, “ Pour une logique de la Création. Hegel et Saint Jean de la Croix ”, dans “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 106/4, 106/5, 1984, p. 493-512, 686-701.
- Norbert Brox, “ Mehr als Gerechtigkeit. die aussenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes ”, în “ Kairos ”, no XXIV, 1982, p. 1-16.
- G. Battista Bruzzone, “ Storia biblica e calendario ”, în “ Biblia e Oriente ”, no 147, 1986, p. 33-40.
- R. Bultmann, “ History and eschatology ”, University Press, Edinburgh, 1957.
- Rudolf Bultmann, “ Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques ”, préface de Maurice Gognel, Payot, Paris, 1969.
- Rudolf Bultmann, “ Foi et compréhension. 1. L’Historicité de l’homme et de la révélation. 2. Eschatologie et démythologisation ”, 2 vol., traduit d’allemand de André Malet, Seuil, Paris, 1969-1970.
- John B. Bury, “ The Idea of Progress: an Inquiry into Its Origen and Growth ”, London, 1928.
- Robert Cabié, “ Le dimanche et le temps pascal au temps d’Origène ”, în “ Recherches et tradition ”, 1992, p. 47-60.
- J.F. Callahan, “ Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine’s Theory of Time ”, în “ Havard Studies in Classical Philology ”, no 63, 1958, p. 437-454.
- J.F. Callahan, “ Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time ”, în “ Atti del XII Congresso internazionale di filosofia ”, Venise, 1958, Florence, 1960.
- Raymonde Calonne, “ Le Libre arbitre selon le Traité des principes d’Origène ”, în “ Bulletin de Litterature Ecclesiastique ”, no 89/4, 1988, p. 243-262.
- Th. Camelot, “ A l’Eternel par le temporel (De Trinitate, IV, XVIII, 24) ”, în “ Memorial Gustave Bardy ”, 1956, p. 163-172.
- Hans von Campenhausen, “ Les Pères grecs ”, traduit de l’allemand par O. Marbach, Ed. de l’Orante, Paris, 1969.
- M. Canevet, “ L’humanité de l’embryon selon Grégoire de Nysse ”, în “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 114/5, 1992, p. 678-695.
- A. Cappelli, “ Cronologia, cronografia e calendario perpetuo dal principio dell’era cristiana ai nostri giorni ”, 5-e éd., U. Hoepli, Milano, 1983.
- I. Caraza, “ Revelația divină în Hexaemeronul Sfântului Vasile cel Mare ”, în “ O ”, no 1, an XXXI, ian.-martie, 1979, p. 116-132.
- Jean Carmignac, “ Le Mirage de l’eschatologie: royauté, règne et royaume de Dieu ”, Letouzey et Ané, Paris, 1979.
- A.A. Cayre, “ Précis de patrologie: histoire et doctrine des pères et docteurs de l’église ”, tome prémier: livres I et II, Desclée et Cie, Paris, Romae, Tournai, 1927.
- Henry Chadwick, “ Justin Martyr’s Defence of Christianity ”, în “ Buletin of the John Rylands ”, no 48/2, 1965, p. 275-297.
- H. Chadwick, “ Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen ”, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- Andrew Chester, “ The parting of the ways: eschatology and messianic hope ”, în “ Jews and Christians ”, 1992, p. 239-313.

- Dan Ciobotea, “ Timpul și valoarea lui pentru mântuire în ortodoxie ”, în “ O ”, an XXIX, no 2, apr.-iun., 1977, p. 196-207.
- Olivier Clément, “ Transfigurer le Temps. Notes sur le temps a la lumière de la tradition orthodoxe ”, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1959.
- Olivier Clément, “ Byzance et le christianisme ”, PUF, Paris, 1964.
- Olivier Clément, “ Dionysos et le ressuscité. Essai de réponse chrétienne a l’athéisme contemporain ”, în “ Evangile et Révolution. Au coeur de notre crise spirituelle ”, Ed. du Centurion, 1968, p. 65-122.
-Olivier Clément, préface, Bernard Descouleurs, “ Paques: le jour se leve ”, Paris, 1979.
- Olivier Clément, préface, “ L’Humanité a-t-elle un but? ”, Ed. Saint-Paul, Paris-Fribourg, 1986.
- Olivier Clément, “ Sources: le mystique chrétienne des origines: textes et commentaires ”, Stock, Paris, 1992.
- P.-J. Claude, “ La Méthode du Structuralisme Génétique - application a l’oeuvre de Clément d’Alexandrie ”, în “ SP ”, 1989, p. 343-354.
- Marcia L. Colish, “ The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Age ”, tome II: “ Stoicism in christian latin thought the sixth century ”, E.J. Brill, Leiden, 1990.
- John J. Collins, “ Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of death ”, în “ The Catholic Biblical Quarterly ”, no 36/1, 1974, p. 21-43.
- “ Colloque international des études origéniennes ”, Monserrat, 1973, Bari, 1977, Manchester, 1981, Innsbruck, 1985, Boston, 1992.
- “ Conférences Saint-Serge. Semaines d’études liturgiques. Eschatologie et liturgie ”, conférences Saint-Serge, XXX-e Semaine d’Etudes Liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984, éd. par A.M. Triaeea et A. Pistoia, Ed. Liturgiche, Roma, 1985.
- Yves Congar, “ L’Eglise de saint Augustin a l’époque moderne ”, Cerf, Paris, 1970.
- M.-H. Congourdeau, “ Maxime le Confesseur et l’humanité de l’embryon ”, în “ La politique de la mystique: hommage a Mgr. Maxime Charles ”, Ed. Criterrion, Limoges, 1984, p. 163-171.
- M.-H. Congourdeau, “ L’animation de l’émbryon humain chez Maxime le Confesseur ”, în “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 111/5, 1989, p. 693-709.
- Thomas Corbett, “ Origen’s Doctrine of Resurrection ”, în “ Irish Theological Quarterly ”, no 46, 1979, p. 276-290.
- Nichifor Crainic, “ Dionisie Areopagitul ”, în “ Gândirea ”, an XXIII, no 4-5, 1944, p. 196-220; reed. în “ Revue Roumaine ”, no 3-4-5/1993, p. 82-105.
- Robert D. Crouse, “ The Meaning of Creation Augustine and Eurigena ”, în “ SP ”, 1989, p. 229-234.
- Henri Crouzel, “ La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène ”, în “ SP ”, vol. XXI, Oxford, p. 285-297.
- H. Crouzel, “ Bibliographie critique d’Origène ”, Steenbruge, 1971.
- H. Crouzel, “ Conviction intérieure et aspects extérieure de la religion chez Celse et Origène ”, în “ Bulletin de Littérature écclésiastique ”, vol. LXXVII/2, 1976, p. 81-98.

- H. Crouzel, “ Mort et immortalité selon Origène ”, în “ Bulletin de Littérature Ecclésiastique ”, no 79, 1978, p. 19-38, 81-96, 181-196.
- Henri Crouzel, “ La doctrine origèninne du corps ressuscité ”, în “ Bulletin de Litterature Ecclesiastique ”, no 81, 1980, p. 175-200, 241-266.
- Henry Crozel, “ Les études sur Origène des douze dernières années ”, dans “ Etudes Théologiques et Religeuses ”, no 58/1, 1983, p. 97-107.
- Henri Crouzel, “ Chronique origènienne ”, în “ Bulletin de Litterature Ecclesiastique ”, no 88/2, 1987, p. 104-127; no 89/2, 1988, p. 138-145; no 90/2, 1989, p. 135-140; no 91/3, 1990, p. 221-226; no 92/2, 1991, p. 123-132; no 93/2, 1992, p. 225-230.
- Henri Crouzel, “ La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène ”, în “ SP ”, 1989, p. 285-297.
- Henri Crouzel, “ Idéas platoniciennes et rasons stoiciennes dans la théologie d’Origène ”, în “ SP ”, 1989, p. 365-383.
- Henri Crouzel, “ Recherches et tradition: mélanges patristiques offerts a H.C. ”, sous la direction d’André Dupleix, Beauchesne, Paris, 1992.
- Henri Crouzel, “ Anthropologie et cosmologie d’Origène et de Plotin ”, în “ SP ”, vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 234-245.
- O. Costa de Beauregard, “ La notion de temps; équivalence avec l’espace ”, Hermann, Paris, 1953.
- Oscar Cullmann, “ Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, étude sur le Rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme ”, F. Alcan, Paris, 1930.
- Oscar Cullmann, “ Noel dans l’Eglise ancienne ”, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1949.
- Oscar Cullmann, “ La Tradition, problème exégétique, historique et théologique ”, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1953.
- Oscar Cullmann, “ Vocabulaire Biblique ”, direction Jean-Jaques von Allmen, P. Bonnard, O.C., J. Héring, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, Paris, 1954.
- Oscar Cullmann, “ Le Salut dans l’histoire: l’existence chrétienne selon le Nouveau Testament ”, traduit de l’allemand par Marc Kohler, Delachaux & Niestlé, Neuchatel, Paris, 1966.
- Oscar Cullmann, “ Christ et le temps. Complété par un examen rétrospectivf: Temps et Histoire dans le christianisme primitif ”, II-e éd., Delachaux & Niestlé, Neuchatel, Paris, 1966.
- Oscar Cullmann, “ Jésus et les révolutionnaires de son temps: culte, société, politique ”, II-e éd., Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 1971.
- Oscar Cullmann, “ La Nativité et l’arbre de Noel: les origines historique ”, Cerf, Paris, 1993.
- Brian E. Daley, “ The Hope of the Early Church: A handbook of patristic eschatology ”, Cambridge University Press, Cambridge, New-York,1991.
- I.H. Dalmais, “ La fonction unificatrice du Verbe Incarné dans les oeuvres spirituelles de Saint Maxime le Confesseur ”, în “ Sciences Religeuses ”, vol. XIV, Les Facultés S.J. de Montreal, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, oct.-déc. 1962, fasc. 3, p. 445-459.

- C. Dangens, “ La fin des temps et l’Eglise selon Saint Grégoire le Grand ”, în “ Revue de Sciences Religieuses ”, tome 58, no 2, avril-juin 1970, p. 273-288.
- Jean Daniélou, “ L’Apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse ”, “Revue de Sciences Religieuses”, no 30/31, 1940, p. 338-341.
- Jean Daniélou, “ Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse ”, Aubier, Paris, 1944.
- Jean Daniélou, “ Grégoire de Nysse. Traité de la perfection en matière de vertu ”, 2-e éd., introd. et trad. de J.D., Cerf, Paris, 1955.
- Jean Daniélou, “ Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie ”, în “ Mémorial Gustave Bardy ”, 1956, p. 71-78.
- Jean Daniélou, “ Philon d’Alexandrie ”, A. Fayard, Paris,1958.
- Jean Daniélou, “ Grégoire de Nysse et le Messalianisme ”, în “ Recherches de Science Religieuse ”, no 48, 1960, p. 119-134.
- Jean Daniélou, “ La notion de confins (Methorios chez Grégoire de Nysse) ”, în “ Recherches de Science Religieuse ”, no 49, 1961, p. 161-187.
- Jean Daniélou, “ An commencement: Genèse 1-11 ”, Seuil, Paris, 1963.
- Jean Daniélou, “ La Typologie biblique de Grégoire de Nysse ”, în “ Studi e materiali di storia delle religioni ”, no 38, 1967, p. 185-196.
- Jean Daniélou, “ Sur l’incompréhensibilité de Dieu. 1: Homélies I-IV de Jean Chrysostome ”, Cerf, Paris, 1970.
- Jean Daniélou, “ Epektasis. Mélanges patristiques offerts un cardinal J.D. ”, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, 1972.
- Jean Danéilou, “ La Tradition selon Clément d’Alexandrie ”, în “ Augustinianum ”, no XII/1, 1972, p. 5-18.
- Jean Daniélou, “ Le II-e siècle ”, ICP, Paris, f.a.
- Jean Daniélou, “ Message évangélique et culture hellénistique, aux II-e et III-e siècles ”, Ed. Desclée & Cié, /Paris/, f.a.
- J.G. Davies, “ Clement of Alexandria ”, în “ Expository Times ”, no 80/1, 1968, p. 18-20.
- François Decret, “ Le Globus horribilis ” dans l’eschatologie manichéenne d’après les traités de Saint Augustin ”, în “ Mélanges H.Ch. Puech ”, p. 487-492.
- N.R.M. De Lange, “ Jewish influence on Origen ”, în “ Origeniana ”, no 1, 1975, p. 225-242.
- Rosa del Conte, “ Eminescu sau despre Absolut ”, ediție îngrijită, traducere și prefață de Marian Papahagi, cuvânt înainte de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, postfață de Mircea Eliade, cu un cuvânt pentru ediția românească de autor, Ed. Dacia, Cluj, 1990.
- Sara Denning-Bolle, “ Christian Dialogue as Apologetic: The Case of Justin Martyr Seen in Historical Context ”, în “ Bull. John Rylands University Library ”, no 69/2, 1987, p. 492-510.
- Ph. De Roten, “ Le vocabulaire mystagogique de Saint Jean Chrysostome ”, în “ Conférence Saint-Serge ”, 1993, p. 115-135.
- Simon J. De Vries, “ Yesterday, today and tomorrow: time and history in the Old Testament ”, Grand Rapids, Eerdanans, 1975.

- Simon J. De Vries, “ Observations on quantitative and Qualitative time in Wisdom and Apocalyptic ”, în “ Mélanges S. Terrien ”, /Paris/, f.a., p. 263-276.
- P. van Deun, “ Les extraits de Maxime le Confesseur contenus dans les chaines sur le Nouveau Testament ”, în “ Orientalia Lovaniensia Periodica ”, no 23, 1992, p. 205-217.
- John M. Dillon, “ Asis thesis Noete: A doctrine of Spiritual Senses in Origen and in Plotinus ”, în “ Mélanges V. Nikiprowetzky ”, /Paris/, 1986, p. 443-455.
- Jorg Diesse, “ La temporalité dans l’eschatologie de Jésus selon la «Dramatique divine» de Hans Urs von Balthasar ”, în” Revue Théologique de Louvain ”, no 23, 1992, p. 459-471.
- Louis Doutreleau, “ Le fragment grec de l’homélie II d’Origène sur la Genèse. Critique du texte ”, în “ Revue d’Histoire des Textes ”, no 5, 1975, p. 13-44.
- G. Dorival, “ Origène a-t-il enseigné la transmigration des ames dans les corps d’animaux (A propos de P. Arch. I, 8, 4) ”, în “ Origeniana ”, no 2, 1980, p. 11-32.
- Jaeger Dorris, “ Gregor von Nyssa’s Lehre ”, Brill, Leiden, 1966.
- R. Dreyfus, “ Vue générale sur le calendrier Juif ”, în ” Sens ”, no 11, 1986, p. 342-346.
- Arthur J. Droge, “ Homer or Moses? Early christian interpretations of the history of culture ”, J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1989.
- André-Marie dubarle, “ Le Péché originel: perspectives théologiques ”, Cerf, Paris, 1983.
- Martine Dulaey, “ L’Apocalypse. Augustin et Tyconius ”, în “ Saint Augustin et la Bible ”, /Paris/, 1986, p. 369-386.
- Martine Dulaey, “ Jérome, Victorin de Poetovio et le millénarisme ”, în “ Jérome entre l’Occident et l’Orient ”, /Paris/, 1988, p. 83-98.
- Bernard Dupuy, recenzie la: Jurgen Moltmann, “ Dieu dans la création. Doctrine écologique de la création ”, Cerf, Paris, 1988, 238 p. în “ Istina ”, no XXXIV, 1989, p. 242-244.
- Bernard Dupuy, recenzie la: “ Les juifs, l’histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev ”, /Paris, 1991/, în “ Istina ”, no XXXVII, 1992, p. 253-283.
- Matthieu de Durand, “ Les Trois Fetes ”, în “ Recherches et tradition ”, 1992, p. 103-117.
- M.J. Edwards, “ Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation ”, în “ The Journal of Theological Studies ”, no 44/1, 1993, p. 69-89.
- John P. Egan, “ The Deceit of the Devil according to gregory Nazianzen ”, în “ SP ”, 1989, p. 8-13.
- John P. Egan, “ Towards a Mysticism of Light in Gregory Nazianzen. Oration 32,15 ”, în “ SP ”, 1989, p. 473-481.
- John Egan, “ Gregory of Nazianzus and the Logos Doctrine ”, dans “ Mélanges D.M. Stanlzy ”, /Paris/, p. 281-319.
- Mircea Eliade, “ Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere ”, trad. de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Ed. Științifică, București, 1991.

- Nabil El-Khoury, " Genèse 1, 2- dans l'interprétation de Saint Ephrem on la relation de l'homme a Dieu ", în " Symposium Syriacum ", f.e., f.l., 1976, p. 199-205.
- " L'Enseignement de la patristique ", collaboration de P. Chavet, A. Laplante, A.G. Hamman, J. Wolinski, Bulletin de Saint Sulpice, Paris, 1987.
- " Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Seige. XXXI-e semaine d'etudes liturgiques. Paris. 26-29 juin 1984 ", éd. par A.M. Triacca et A. Pistroia, Roma, 1985.
- Paul Evdokimov, " L'Orthodoxie ", preface d'Olivier Clément, Desclée de Brouwer, Paris, 1979.
- Paul Evdokimov, " La Connaissance de Dieu selon la tradition orientale: l'enseignement patristique, liturgique et iconographique ", Desclée et Brouwer, Paris, 1988.
- Paul Evdokimov, " Rugul aprins ", trad. de Teodor V. Damșa, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.
- J. Farges, " Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olimpe ", Paris, 1929.
- Michel Fedou, " L'Eglise des Pères: initiation a la théologie patristique: guide de lecture et bibliographie ", Centre Sèvres, Paris, 1989.
- Michel Fedou, " L'Apocalypse de Jean chez les Perès des premiers siècles ", în: " Apocalyptique ", Session Centre Sèvres, /Paris/, 1990, p. 121-132.
- Paul Féghali, " Protologie et eschatologie dans l'oeuvre de Saint Ephrem: une approche de l'histoire du salut ", I: texte, II: notes, de P.F., ICP, Paris, 1979.
- Paul Féghali, " Les premiers jours de la Création. Commentaires de Genèse 1, 1-2, 4 par Saint Ephrem ", în " Parole d'Orient ", /Paris/, no 13, 1986, p. 3-30.
- Nicolae Fer, " Învățătura ortodoxă despre «plinirea timpului» (Galateni IV, 4) ", în " GB ", anul XXXII, nr. 5-6, mai -iunie, 1973, p. 538-555.
- Abilene E. Ferguson, " Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moisis ", în " SP ", vol. XIV, ed. Elizabeth A. Livingstone, Berlin, 1976, p. 307-314.
- G. Florowsky, " The Idea of Creation in Christian Philosophy ", in " Eastern Churches Quarterly ", vol. VIII, supl. 3: " Nature and Gnose ", 1949.
- G. Florovsky, " Eschatology in the Patristic Age: An Introduction ", în " SP ", vol. II, ed. Kurt Aland and F.L. Cross, Akad. Verlag Berlin, 1957, p. 235-250.
- G. Florovsky, " The Concept of Creation in Saint Athanasius ", in " SP ", vol. VI, ed. F.L. Cross, Berlin, 1962, p. 36-57.
- J. Fontaine, " Augustin penseur chrétien du temps ", în " Bulletin de l'Association Guillaume Budé ", no 47, 1988, p. 53-71.
- Jean Gage, " Commodien et le moment millénariste du III-e siècle (258-262 après J.C.) ", în " Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse ", no 41/4, 1961, p. 355-378.
- Jérome Gaith, " La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse ", Librairie philosophique J. Vrin, 1953, 214 p.
- Paul Gallay, " La Bible dans l'oeuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien ", în " Le monde grec ancien et la Bible ", /Paris/, 1984, p. 313-334.

- Jean Miguel Garrigues, “ Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l’homme ”, preface de M.-J. le Guillou, Ed. Beauchesne, Paris, 1976.
- J.M. Garrigues, “ Le martyre de S. Maxime le Confesseur ”, în “ Revue Thomiste ”, no 3, 1976, p. 410-452.
- Geoffrey V. Gillard, “ God in Genese 1, 26 according to Chrysostom ”, în “ Studia Biblica ”, 1978, p. 149-156.
- Gennadios (métropolite), “ L’eglise du Christ d’après St. Jean chrysostome ”, f.e., Istanbul, 1954.
- E. Gilson, “ Notes sur l’être et le temps chez Saint Augustin ”, în “ Recherches augustiniennes ”, Paris, 1929, p. 246-255.
- Jacques le Goff, “ La naissance du Purgatoire ”, Gallimard, Paris, 1991.
- Jonathan Goldstein, “ The Origins of the Doctrine of création Ex Nihilo ”, în “ Journal of Jewish Studies ”, no 35, 1984, p. 127-135.
- E. Graham Gould, “ Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa on the Beatitudes ”, în “ SP ”, 1989, p. 14-22.
- Richard Goulet, “ Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres ”, “Revue d’histoire et de philosophie religieuse ”, no 57/4, 1977, p. 471-496.
- Pierre Grelot, “ De la mort a la vie éternelle. Etudes de théologie biblique ”, Cerf, Paris, 1971.
- Jean Gribomont, “ Saint Basile: Evangile et Eglise ”, 2 vol., Spiritualité orientale, no 36, 37, Abbaye de Bellefontaine, 1984.
- M. Gronewald, “ Origenes, Comm. in Gen. 1, 14 ”, în “ Zeitschrift fur Papyrologie und Epigraphik ”, no 67, 1987, p. 56-58.
- Vittorio Grossi, “ A proposito della prezenza di Origene in Praedesinatus. Il cristianesimo latino del sec. V tra Origene e Agostino ”, în “ Augustinianum ”, no 26, 1986, p. 229-240.
- A. Guillaumont, “ Le gnostique chez Clément d’Alexandrie et chez Evragre le Pontique ”, dans “ Alexandrina ”, 1987, p. 195-201.
- Jean Guitton, “ Le Temps et l’Eternité chez Plotin et Saint Augustin ”, Boivin & Cie, 1933; avec une préface nouvelle, Aubier, Paris, 1955; IV-e éd., J. Vrin, Paris, 1971.
- Jean Guitton, “ Justification du temps ”, PUF, Paris, 1941, reéd. en 1961, 1993.
- Jean Guitton, “ L’existence temporelle ”, Aubier & Montaignes, Paris, 1949; II-e éd., Ed. Universitaires, /Paris/, 1989.
- Jean Guitton, “ Histoire et destinée ”, Desclée de Brouwer, Paris, 1970.
- Pierre Hadot, “ La présentation du platonisme par Augustin ”, în “ Mélanges C. Andersen ”, /Paris/, p. 272-279.
- Hamilton Hess, “ The Place of Divinization in Athanasius Soteriology ”, în “ SP ”, vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 369-374.
- A. Hamman, “ Les Pères de l’Eglise ”, Desclée de Brouwer, Paris, 1977.
- A. Hamman, “ L’initiation chrétienne. Catéchéses mystagogique ”, introd. Jean Daniélou, D.D.B.,Paris,1980.
- Adalbert G. Hamman, “ Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin ”, în “ Etudes patristiques ”, 1991, p. 101-111.
- Adalbert G. Hamman, “ L’enseignement sur la création dans l’antiquité chrétienne ”, în “ Etudes patristiques, 1991, p. 341-388.

- Adalbert Hamman, “ Etudes patristiques: méthodologie, liturgie, histoire, théologie ”, Beauchesne, Paris, 1991.
- Marguerite Harl, “ Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) on l’homme «milieu entre deux terms» chez Philon d’Alexandrie - pour une histoire de la doctrine du libre arbitre ”, în “ Recherches de Science Religieuse ”, L, 1962, p. 321-388.
- Marguerite Harl, “ Les «mythes» valentiniens de la création et de l’eschjatologie dans le langage d’Origène: le mot «hypothesis» “,în “ Rediscovery of Gnosticism ”, p. 417-425.
- Verna E.F. Harrison, “ Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa’s Anthropology ”, în “ SP ”, vol. XXII, Oxford, 1989, p. 23-27.
- Verna E.F. Harrison, “ Male and Female in Cappadocian Theology ”, în “ The Journal of Theological Studies ”, no 41/2, 1990, p. 441-471.
- Verna E.F. Harrison,“ Référence philosophiques et références de Grégoire de Nysse dans ses Orationes in Canticum canticorum ”, în “ La langue de Japhet ”,f.e., /Paris/, 1992, p. 235-249.
- J.N. Hart-Hasler, “ Bede’s Use of Patristic Sources: The Transfiguration ”, în “ SP ”, vol. XXVIII, Oxford, 1993, p. 197-204.
- L.R. Hennessey, “ The Scriptural and Classical Roots of Origen’s Theology of Death ”, în “ SP ”, vol. XVIII/3, Oxford, p. 403-412.
- Lawrence R. Hennessy, “ Gregory of Nyssa’s Doctrine of Resurrected Body ”, în “ SP ”, vol. XXII, Oxford, 1989, p. 28-34.
- J. Hering, “ Eschatologie biblique et idéalisme platonicien ”, în “ Mélanges Dodd ”, /Paris/, f.a., p. 444-463.
- Léon Herrmann, “ La fin du monde dans le christianisme ”, în “ Eschatologie et cosmologie ”, /Paris/, f.a., p. 39-45.
- Arne J. Hobbel, “ The «Imago Dei» in the Writings Origen ”, în “ SP ”, vol. XXI, Oxford, p. 301-307.
- Marguerite P. Hoppenot, “ Le Temps du feu ”, Cerf, Paris, 1992.
- Jean-Michel Hornus, “ Quelques réflexions a propos du Pseudo-Denys l’Aréopagite et de la mystique chrétienne en general ”, în “ Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse ”, no 1-2, XXVII-e année, PUF, Strasbourg, 1947, p. 37-63.
- J. Howton, “ The Theology of the Incarnation in Justin Martyr ”, în “ SP ”, vol. IX, ed. F.L. Cross, Berlin, 1966, p. 231-239.
- Colins J. Humphreys, “ The Jewish Calendar, a Lunar Eclipse and the Date of Christ’s Crucifixion ”, în “ Tyndale Bulletin ”, no 43/2, 1992, p. 331-351.
- David G. Hunter, “ Libanius and John chrysostom: New Thoughts an Old Problem ”, în “ SP ”, 1989, p. 129-135.
- David G. Hunter, “ The Language of Desire: Clement of Alexandria’s Transformation of Ascetic Discourse ”, în “ Semeia ”, no 57, 1992, p. 95-111.
- J. Irmscher, “ La valutazione dell’Apocalisse di Giovanni nella Chiesa antica ”, în “ Augustinianum ”, no 29, 1989, p. 171-176.
- Endre von Ivanka, “ La Signification du Corpus Areopagiticum ”, în “ Recherches de Science Religieuse ”, tome XXXVI, no 1, Jan.-Fév.-Mars, 1949, Paris, p. 5-24.

- Naomi Janowitz, " Theories of divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius ", în " History of religious ", no 30/4, 1991, p. 359-372.
- T. Jansma, " Narsai and Ephrem. Some observations on Narsai's homilies on creation and Epphraem's hymas on faith ", în " Parole de l'Orient ", no I/1, 1970, p. 49-68.
- T. Jansma, " Narsai's homilies on creation remarks on a recent edition ", în " MUS ", no LXXXIII/1-2, 1970, p. 209-239.
- " Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly ", 22-24 sept. 1974, éd. par Charles Kannengiesser, Beauchesne, Paris, 1975.
- David Jobling, " And Have Dominion. The Interpretation of Genesis 1, 28 in Philo Judaen ", în " Journal for the Study of Judaism ", no 8/1, 1977, p. 50-82.
- Eric Junod, " Remarques sur la composition de la «philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze ", " Revue d'histoire et de philosophie religieuse ", no 52/2, 1972, p. 149-156.
- Eric Junod, " Une interprétation originale de Genèse 1, 28 indument attribuée a Origène ", în "Revue d'histoire et de philosophie religieuse ", no 71/1, 1991, p. 11-31.
- Jean-Daniél Kaestli, " L'Eschatologie dans l'oeuvre de Luc. Ses caracteristic et sa place dans le développement du Christianisme primitif ", Labo & Fides, Genève, (1969).
- Jean-Daniél Kaestli, " Une relecture polémique de Genèse, dans le gnosticisme chrétien: le Témoignage de Verité ", în " Cahiers Bibliques ", no 20, 1981, p. 48-62.
- Jean-George Kahn, " Sur le problème de la Création ex-nihilo chez Philon d'Alexandrie ", în broșură, text în limba ebraică, f.e., f.l., f.a.
- Charles Kannengiesser, " Le mystère pascale du Christ selon Athanase d'Alexandrie ", în " Recherches de Science Religieuse ", no 63/3, 1975, p. 407-442.
- Charles Kannengiesser, " Les citations bibliques du traite athanasien «Sur l'incarnation du Verbe» et les " Testimonia ", în " La Bible et les Pères ", f.e., f.l., f.a., p. 135-160.
- Ch. Kannengiesser, " Philon et les Pères sur le double création de l'homme ", în " Philon d'Alexandrie ", f.e., f.l., f.a., p. 277-297.
- Ch. Kannengiesser, " Théologie et patristique. Le sens actuel de leur rapport vérifié chez Athanase d'Alexandrie ", în " Humanisme et Foi Chrétienne ", f.e., f.l., f.a., p. 503-526.
- Dimitrios Katapidis, " Conceptul de timp în teologia ortodoxă ", teză de licență alcătuită și susținută la Catedra de Morală Creștină sub îndrumarea Pr. Prof. Dr.Dumitru Radu, Institutul Teologic din București, iunie, 1981.
- Roy Kearsley, " The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Alexandria ", în " Tyndale Bulletin ", no 43/2, 1992, p. 307-329.
- Franz Heinrich Keittler, " Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius ", în " Mélanges C. Andresen ", /Paris/, f.a., p. 322-328.
- John Peter Kenney, " Divinity and the Intelligible World in Clement of Alexandria ", în " SP ", 1989, p. 308-315.

- Elie Khalife-Hachem, “ L’anthropologie chez les Pères Orientaux ”, în “ Gregorium ”, no 65/2-3, 1984, p. 431-443.
- René Kiefer, “ L’espace et le Temps dans l’Evangile de Jean ”, în “ New Testament Studies ”, no 31/3, 1985, p. 393-409.
- Wolfram Kinzig, “ The Idea of Progress in the Early Church until the Age of Constantine ”, în “ SP ”, vol. XXV, Oxford, 1991, Peeters Press, 1993, p. 119-134.
- R. Buick Knox, “ Their Words to Dar Day VIII Athanasius ”, în “ The Expository Times ”, no 81/3, 1969, p. 72-76.
- E.G. Konstantinou, “ Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhaltnis zu der Antik-Philosophischen zu Judisch-Chrislichen Tradition ”, (Das ostliche Christentum 17), Wurzburg, 1966.
- Aleksander Kowalski, “ «Rivestiti di Gloria» Adamo ed Eva nel commento di Sant ‘ Efrem a Gen. 2, 25. Ricerca sulle fonti dell’ esegesi siriaca ”, în “ Cristiane simo Nella Storia ”, no 3, 1982, p. 41-60.
- Otto Knoch, “ Eigenart und Bedentung der Eschatologie im theologischen Anfriss des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungschichtlichen Untersuchung ”, Bonn, 1964.
- “ La Bible en philosophie: approches contemporaines ”, ouvrage sous la direction de Dominique Bourg et Antoine Lion, Cerf, Paris, 1993.
- Lars Koen, “ Partitive Exegesis in Cyril of Alexandria’s Commentary on the Gospel according to St. John ”, în “ SP ”, vol. XXV, Oxford, p. 115-121.
- Bernhard Kotting, “ Beurteilung des privaten Gelubdes bei Platon, Origenes und Gregor de Nyssa ”, în “ Ecclesia peregrinans ”, 1988, p. 381-387.
- Georg Kretschmar, “ Die Offenbarung des Johannes: Die geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtansend ”, Calwer Verlag, Stuttgart, 1985.
- Tryggve Kronholm, “ Motifs from genesis 1-11 in the genuine Hyms of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition ”, Lund: Gleerup, 1978.
- Tryggve Kronholm, “ Holy Adultery. The Interpretation of the Story of Judah and Tamar (Gen. 38) in the Geninne Hymns of Ephrem Syrus (ca. 306-373) ”, în “ Orientalia Suecana ”, no 40, 1991, p. 149-163.
- André Lacocque, “ La conception hébraique du temps ”, în “ Mélanges R. Martin-Achard ”, /Paris/, 1984, p. 47-58.
- Jean Laloup, “ Structures mentales du christianisme ”, /Paris/, Casterman, 1964.
- G.W.H. Lampe, “ Early Patristic Eschatology ”, în “ Eschatology ”, 1957, p. 17-35.
- G.W.H. Lampe, “ La doctrine néo-testamentaire de la création ”, în “ Verbum Caro ”, vol.73, 1965, p. 15-28.
- “ L’Apocalypse ”, Centre de Recherches de l’Université Charles-de-Gaulle, Lille III, Lille, 1992.
- “ L’Apocalypse de Jean: traditions exégétiques et iconographiques III-e - XIII-e siècles ”, Colloque de la Fondation Hardt, 29 fév.-3 mars 1976, Dorz, Genève, 1979.

- “ La Venue du Messie: messianisme et eschatologie ”, par E. Massaux, P. Grelot, H.Riesenfed etc., Desclée de Brower, 1962.
- M.E. Lawrenz, “ The Christology of John Crysostom ”, în “ SP ”, 1989, p. 148-153.
- P. Lebeau, “ La parole eschatologique de Jésus a la Cène (Mt. 26, 29) dans l’exégèse patristique ”, în “ SP ”, vol. VII, ed. F.L. Cross, Akad. Verlag Berlin, 1966, p. 516-523.
- Isabelle Ledoux, “ La Pédagogie divine chez Saint Irénée et Clément d’Alexandrie ”, în “ Résurrection ”, no 26, 1990, p. 7-18.
- Isabelle Ledoux, “ Les animaux chez Basile de Césarée et Grégoire de Nysse ”, în “ Résurrection ”, no 28, 1990, p. 25-36.
- Bernard J. le Frois, “ Eschatological Interpretation of the Apocalypse ”, în “ The Catholic Biblical Quarterly ”, no 13, 1951, p. 17-20.
- Jean-Marie Leroux, “ Athanase d’Alexandrie ”, Les Editions Ouvrières, 1956.
- J.M. Leroux, “ Relativité et trascendance du texte biblique d’après Jean Chrysostome ”, în “ La Bible et les Pères ”, /Paris/, f.a., p. 67-78.
- F.M. Lethel, “ Théologie de l’Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique misesen lumière par Saint Maxime le Confesseur ”, collection “ Théologie historique ”, no 52, Beauchesne, Paris, 1979.
- François-Marie Lethel, “ Théologie de l’agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur ”, préface de M.-J. le Guillou, Beauchesne, Paris, 1979.
- Jacob Licht, “ Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran ”, în “ Journal of Jewish Studies ”, no 16, 1965, p. 177-182.
- S. Lilla, “ The Notion Infinitude in Ps. Dionysios Areopagita ”, în “ Journal of Theological Studies ”, no 31, 1980, p. 93-103.
- S. Lilla, “ Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l’Areopagita ”, în “ Augustinianum ”, no XXII, 1982, p. 533-577.
- S. Lilla, “ Note sulla Gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l’Areopagita ”, în “ Augustinianum ”, no 26/3, 1986, p. 519-570.
- Nicolo M. Loss, “ La dottrina antropologica di Gen. 1-11 ”, în “ L’Antropologia Biblica ”, f.a., p. 141-206.
- Nicolas Lossky, “ Nicée II, 787-1987: douze siècles d’images religieuses: actes du Colloque international Nicée II tenu au Collége de France ”, les 2, 3, 4 oct. 1986, éd. par F. Boespflug et N. Lossky, Cerf, Paris, 1987.
- V. Lossky, “ La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite ”, în “ Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age ”, no V, 1930, p. 279-309.
- Vl. Lossky, “ La Théologie négative dans la doctrine de Denys l’Aréopagite ”, în “ Revue des Sciences philosophiques et théologiques ”, no 2, XXVIII-e année, avril 1939, J. Vrin, Paris, 1939, p. 200-221.
- Vladimir Lossky, “ Ecrits théologiques. Théologie Dogmatique. Création: temps et éternité ”, A l’occasion d’un millénaire, în “ La vie spirituelle ”, no 677, nov.-déc. 1987, Cerf, Paris, 1987, p. 562-620.

- Vladimir Lossky, " Introducere în teologia ortodoxă ", trad. de Lidia și Remus Rus, prefață de D.Gh. Popescu, Editura Enciclopedică, București, 1993.
- Vladimir Lossky, " Vederea lui Dumnezeu ", trad. din lb. engleză de Remus Rus, EIB, București, 1995; v. și trad. lui Maria Cornelia Oros, studiu introd. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1995.
- A. Louth, " St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor: a Question of Influence ", în " SP ", vol. XXVII, Oxford, 1993, p. 166-174.
- Henri de Lubac, " La controverse sur le salut d'Origène a l'époque moderne ", în " Bulletin de Littérature Ecclésiastique ", no 83, 1982, p. 5-29, 83-110.
- A. Luneau, " Les ages du monde. Etat de la question a l'aurore de l'ère patristique ", în " SP ", vol. V, ed. F.L. Cross, Berlin,1962, p. 509-518.
- Leslie Mac Coull, " Pierpont Morgan M.S. Copt. 591: The Apocalypse Commentary of Pseudo-Cyril of Alexandria ", în " SP ", 1989, p. 33-39.
- Thomas R. Mac Kiblens, " The Exegesis of John Chrysostom: Homelies on the Gospels ", în " The Expository Times ", no 93/9, 1982, p. 264-270.
- C. W. Macleod, " Alegory and mysticism in Origen and Gregory of Nyssa ", în " The Journal of Theological Studies ", oct. 1971, p. 362-379.
- George Mac Rae, " Apocalyptic Eschatology in Gnosticism ", în " Apocalypticism the Mediterranean World ", 1983, p. 317-325.
- George Mac Rae, " Apocalyptic Eschatology in Gnosticism ", în " Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East ", ed. David Hellholm, Proccdings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsalla, August 12-17, 1979, Tubingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Goulven Macdec, " Augustin et le Néoplatonisme ", în " Revue de l'Institut Catholique de Paris ", no 19, 1986, p. 41-52.
- Henri Madelin, Raoul Girardet, J.-L. Schlegel, " La fonction socio-politique de l'imaginaire apocalyptique ", în " Apocalyptique ", Session Centre Sèvres, 1990, p. 178-206.
- Jean Magne, " L'exégèse du recit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens ", dans " Augustinianum ", no XXII, 1982, p. 263-269.
- Bruce J. Malina, " Christ and Time: Swis or Mediterranean? ", în " The Catholique Biblical Quaterly ", no 51/1, 1989, p. 1-31.
- Geoges Marion, " Le phénomène invisible: étude du «visible» et de «invisible» chez Plotin et Saint Augustin ", Rome, f.e., f.a.
-Jacques Maritain, " De la Philosophie chrétienne ", Desclée de Brouwer & Cié, Paris, 1933.
- C. Mazzucco, E. Pietrella, " Il rapporto tra la concezione del millenio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di giovanni ", în " Augustianum ", no 18/1, 1978, p. 29-45.
- Cl. Mazzucco, " L'Apocalisse di Giovanni nel Contro Celso di Origene ", în " Origeniana ", no 2, 1980, p. 267-278.
- Clementina Mazzucco, " Il millenarismo di Metodio di Olimpo di fronte a Origene: polemica o continuita? ", în " Augustinianum ", no 26, 1986, p. 73-87.
- John A. Mc Guckin, "Origen on the Glory of God ", în " SP ", vol. XXI, Oxford, p. 316-324.

- Michael Mees, “ Jetzt und Danu in der Eschatologie klemens von Alexandria ”, în “ Augustinianum ”, no 18/1, 1978, p. 127-137.
- Michael Mees, “ Isaaks Opferung in fruchristlicher bis Clemens Alexandrinus ”, în “ Augustinianum ”, no 28/1-2, 1988, p. 259-272.
- André Mehat, “ Clément d’Alexandrie. L’Eucharistie dans l’Ecriture. L’Eucharistie dans l’Eglise. Repas spirituel et sacrifice. Nourriture spirituelle. Le «Melange» Eucharistique. «Manger le Logos»“, în “ L’Eucharistie des premiers chrétiens ”, f.e., f.l., 1976, p. 101-127.
- André Mehat, “ La philosophie, troisième testament? La pensée grecque et la foi selon Clément d’Alexandrie ”, în “ Lumière et Vie ”, no 161, 1983, p. 15-23.
- André Mehat, “ L’hypothèse des Testimonia a l’épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l’Ancien Testament chez Clément d’Alexandrie ”, în “ Bible et les Perès ”, /Cerf/, /Paris/, f.a., p. 229-242.
- Pietro Meloni, “ Il tempo e la storia in Simmaco e Ambrogio ”, în “ Studi Storico Religiosi ”, I, 1977, p. 105-123.
- A. Meredith, “ The Concept of Mind in gregory of Nyssa and the Neoplatonists ”, în “ SP ”, vol. XXII, Oxford, p. 35-51.
- A. Meredith, “ Plato’s «cave» (Republic, VII, 514 a - 517 e) in Origen, Plotinus and Gregory of Nyssa ”, în “ SP ”, vol. XXVII, Oxford, 1993, p. 49-61.
- “ La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts a Pierre Bonnard ”, Labor & Fides, Genève, 1991.
- Michel Meslin, “ L’Expérience humaine d’une anthropologie religieuse ”, Cerf, Paris, 1988.
- John Meyendorff, “ Notes sur l’influence dionysienne en Orient ”, în “ SP ”, vol. VII, 1957.
- John Meyendorff, “ Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe ”, Paris, 1959.
- E. Michand, “ Saint Maxime le Confesseur et l’apocatastase ”, în “ Revue Internationale de Théologie ”, no 10, 1902, p. 257-272.
- Pierre Miquel, “ Le Vocabulaire de l’expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque de IV-e au XIV-e siècle, Beauchesne, Paris, 1991.
- Jurgen Moltmann, “ Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu ”, traduit de l’allemand par Morand Kleiber, Cerf, Paris, 1984.
- Adele Monaci, “ Apocalisse ed escatologia nell’opera di Origene ”, în “ Augustinianum ”, no 18/1, 1978, p. 139-151.
- Alain Monfarège, “L’Apocalypse de Saint Jean. Histoire du Salut ”, în “ Contacts ”, no 163, XXXV-e année, 3-e trimèstre, 1993, p. 192-202.
- Joseph Montserrat-Torrents, “ La cosmologie du Timée et les premiers chapitres de la Genèse. Quelques lectures juives et gnostiques ”, în “ Ebraismo. Ellenismo. Cristianismo ”, 1985, p. 287-298.
- Alden A. Mosshammer, “ historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa ”, în “ SP ”, vol. XXVII, Oxford, 1993, p. 70-93.
- Ekkehard Muehlenberg, “ Synergism in Gregory of Nyssa ”, în “Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der alteren Kirche”, no 68/1-2, 1977, p. 93-122.

- Charles Mugler, “ Le retour éternel et le temps linéaire dans la pensée grecque ”, în “ Bulletin de l’Association Guillaume Budé ”, no 4, 1966, p. 405-419.
- Campion Murray, “ The Origen of the World and genesis I-III ”, în “ Australian Biblical Review ”, no 13, 1965, p. 1-18.
- Francis Murphy, “ Conflagration: The Eschatological Perspective from Origen to John Chrysostom ”, în “ SP ”, vol. XVIII, 1983, p. 179-185.
- Franz Mussner, “ L’enseignement de Jésus sur la vie future d’après le Synoptiques ”, în “ Concilium ”, no 60, dec. 1970, p. 43-50.
- P. Nautin, “ Origène. Sa vie, son oeuvre ”, Beauchesne, Paris, 1977.
- Pierre Nautin, “ «Je suis celui qui est» (Exode 3, 14) dans la théologie d’Origène ”, în “ Dieu et l’etre ”, /Paris/, f.a., p. 109-119.
- M. Nedoncelle, “ Les équivoques des notions d’événement et de temps dans le langage religieux ”, în “ Herméneutique et eschatologie ”, /Paris/, f.a., p. 29-44.
- Panayotis Nellas, “ Le Vivant divinisé: l’anthropologie des Pères de l’Eglise ”, Trad. du grec par Jean-Louis Palierne, Cerf, Paris, 1989.
- Samuel Ngayihembako, “ Les temps de la fin. Approche exégétique de l’eschatologie du Nouveau Testament ”, Labor & Fides, Genève, 1994.
- V. Nikiprowetzky, “ Problème du «Récit de la Création» chez Philon d’Alexandrie ”, în “ Revue des Etudes Juives ”, tome IV/3-4, 1965, p. 271-306.
- E. Nodet, “ Flavius josèph: Création et histoire ”, în “ Revue Biblique ”, no 100/1, 1993, p. 5-40.
- E. Nowak, “ Le chrétien devant la souffrance ”, etude sur la pensé de Jean Chrysostome, Beauchesne, Paris, 1972.
- Denis O’Brien, “ L’imortalité chez Saint Athanase (de incarnatione Verbi, cap. 4, 5, PG 25, col. 104 B-C) ”, în “ SP ”, vol. XXI, Oxford, p. 426-437.
- E. Osborn, “ Clément, Plotin et l’Un ”, în “ Alexandrina ”, 1987, p. 173-189.
- Eric Osborn, “ Logique et éxégèse chez Clément d’Alexandrie ”, în “ Cahiers de Biblia Patristica ”, no 1, 1987, p. 169-189.
- Eric Osborn, “ The Emergence of christian theology ”, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- B. Ottis, “ Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time ”, în “ SP ”, vol. XIV, Berlin, 1976, p. 327-357.
- Elaine H. Pagels, “ Conflicting versions of Valentinian Eschatology: Iranaeus’Treatise VS the Excerpts from Theodotus ”, în “ Harvard Theological Review ”, no 67/1, 1974, p. 35-53.
- Elaine Pagels, “ The Politics of Paradise: Augustine’s. Exegesis of Genesis 1-3 versus that of John Chrysostom ”, în “ Harvard Theological Review ”, no 78/1-2, 1985, p. 67-99.
- Joseph Paramelle, “ Philon d’Alexandrie: Questions sur la Genèse II, 1-7 ”, trad. J.P. (de grec, arméniene, latine), avec la collaboration de Enzo Lucchesi, interprétation arithmologique par Jacques Sesiano, P. Cramer, Genève, 1984.
- M. Parmentier, “ St. Gregory of Nysscis doctrine of the Holy Spirit ”, Oxford, f.a.
- S.C. Parsons, “ The «Hierarch» in the Pseudo-Dionysius of Christian Priesthood ”, în “ SP ”, vol. XVIII/1, Oxford, p. 187-190.

- “ Patristique et antiquité tardive ”, ed. Jacques Fontaine etc., Institut d’études augustiniennes, Paris, 1993.
- “ Patrologia Orientalis ”, Firmin-Didot, Turnhout, Paris, 1907.
- Amy Plantinga Pauw, “ Origen’s Doctrine of the Apokatastasis Panton ”, în “ Studia Biblica et theologica ”, no 14/1, 1986, p. 37-50.
- Gabriel Peters, “ Lire les Pères de l’Eglise: cours de patrologie ”, préface de Adalbert G. Hamman, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.
- Françoise Petit, “ Le dossier origénien de la chaine de Moscou sur la Genèse. Problèmes d’attribution et de double redaction ”, în “ Le Muséon ”, no 92, 1979, p. 71-104.
- L.G. Patterson, “ The Creation of the Word in Methodius’ Symposium ”, în “ SP ”, vol. IX, ed. F.L. Cross, Berlin, 1966, p. 240-250.
- L.G. Patterson, “ Methodius’Milenarianism ”, în “ SP ”, vol. XXIV, Oxford, p. 306-315.
- D. Pazzini, “ Cirillo Alessandrino e la preesistenza delle anime ”, în “ Cristianesimo nella istoria ”, no 9/2, 1988, p. 237-279.
- Malcolm Peel, “Gnostic Eschatology and the New Testament ”, în “ NT ”, no 12/2, 1970, p. 141-165.
- P. Miquel Peira, “ Contribution a l’étude du vocabulaire de l’expérience religieuse dans l’oeuvre de Maxime le Confesseur ”, în “ SP ”, vol. VII, Berlin, 1966, p. 355-361.
- A.M. Pelletier, “ Le livre d’Isaie et le temps de l’histoire ”, în “ Nouvelle revue théologique ”, no 112/2, 1990, p. 30-43.
- Mauro Perani, “ La Concezione Ebraica del Tempo: Appunti per Una Storia del Problema ”, în “ Revue Biblique ”, no 26/4, 1978, p. 401-421.
- Mauro Perani, “ Rilievi sulla terminologia temporale nel libro di giobbe ”, în “ Henoch ”, no V/1, 1983, p. 1-20.
- Ludmyla Perepiolkina, “ The Julian Calendar. A Thousand-Yar Icon of Time in Russia ”, în “ Orthodox Life ”, no 5, 1995, p. 7-37 (cu ilustrata ” The Orthodox Calendar. An Icon of Time ”).
- Pierre Philippe, “ Le Royaume des cieux ”, préface de Olivier Costa de Beauregard, Fayard, Paris, 1976.
- Georges Pidoux, “ A propos de la notion du temps ”, în” Revue de Théologie et de Philosophie ”, tome II, Lausanne, 1952, p. 120-125.
- Peter C. Phan, “ Eternity in Time. A Study of Karl Rahner’s Eschatology ”, Associated University Press, London and Toronto, 1988.
- P. Plass, “ Transcendent Time in Maximus the Confessor ”, în “ Thomist ”, no 44, 1980, p. 259-277.
- Paul Plass, “ The Concept of Eternity in Patristic Theology ”, în “ SP ”, 1982, p. 11-25.
- Antonie Plămădeală, “ A fi creștin în timp sau în contratimp? ”, în “ GB ”, nr. 7-8, anul XXXVII, București, iulie-august, 1978, p. 707-714.
- Gerhard Podskalsky, “ Eschatologische Themen der Griechischen Theologie ”, în “ Penser la foi ”, 1993, p. 543-556.
- E. Ponsoye, “ La cosmologie de Maxime le Confesseur et les intuitions de la physique contemporaine ”, în “ Présence Orthodoxe ”, no 74, 1987, p. 17-29.

- N. Poulssen, “ Time and Place in Genesis V ”, în “ Ondtestamentische Studien ”, no 24, 1986, p. 21-33.
- J.J. Prado, “ Volonté et nature. Etude sur l’anthropologie philosophique de Maxime le Confesseur ”, în” Revue Philosophique de Louvain ”, no 70, 1972, p. 702-703.
- J. Pucelle, “ Le Temps ”, collection “ Initiation philosophique ”, PUF, Paris, 1955.
- A. Quacquarelli, “ La Genesi nella lettura dei Padri anteniceni ”, în “ Rivista Biblica ”, no 5, 1967, p. 471-497.
- Gerhard von Rad, “ La Genèse ”, trad. d’Etienne de Peyer, Ed. Labor & Fides, Genève, Librairie Protestante, Paris, 1968.
- G. von Rad, “ Les idées sur le temps et l’histoire en Israel et l’eschatologie des prophètes ”, dans “ Mélanges Vischer ”, /Paris/, f.a., p. 198-209.
- R. Rahner, “ L’Eglise et l’etat dans le christianisme primitif ”, Cerf, Paris, 1964.
- François Refoule, “ La distinction «Royaume de Dieu - Vie etrnelle» est-elle pélagienne? ”, în “ Recherches de Science Religieuse ”, no LI, 1963, p. 247-254.
- “ Revelation and the Bible ”, ed. Carl F.H. Henry, The Tyndale Press, London, 1969.
- William Richardson, “ Clement of Alexandria’s. nomos Theology: The Shadow, or the true image of things to come? ”, în “ The Patristic and Byzantine Review ”, vol. 8, no 3, 1983, p. 189-200.
- “ Richerche patristiche in onose di Dom Basil Studer ”, Instituti Patristici “ Augustinianum ”, vol. 33, 1993.
- G. Richter, “ Die Dialektik des Johannes von Damaskos ”, în “ Studia Patristica et Byzantina ”, no 10, f.a.
- Paul Ricoeur, “ Finitude et culpabilité ”, 2 vol., Aubier, Paris, 1963.
- Paul Ricoeur, “ Le Temps et les philosophies: au carrefour des cultures ”, préface de P.R., éd. Hans-Georg Gademer etc., Payot, UNESCO, Paris, 1978.
- Paul Ricoeur, “ Temps biblique ”, în “ Ebraismo. Elenismo. Cristianesimo ”, 1985, p. 25-35.
- Paul Ricoeur, “ Temps et récit ”, 3 vol., tome I, “ L’Intrigue et le récite historique ”, tome II, “ La Configuration dans le récit de fiction ”, tome III, “ Le Temps raconté ”, Seuil, Paris, 1991.
- Paul Ricoeur, “ La Bible en Philosophie: approches contemporaines ”, Cerf, Paris, 1993.
- Paul Ricoeur, “ Sur l’éxégèse de Genèse 1,1-2,4 ”, în “ Exégèse et herméneutique ”, /Paris/, p. 67-84.
- Utto Riedinger, ”Die Heilige Schrift im Kampf der Griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskos”, Studen zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Astrologie (teză de doctorat), Universitatsverlag Wagner, Innsbruck, 1956.
- A. Riou, “ Le monde dans le mystère de l’Agneau. L’Eglise comme Apocalypsse (révélation et eschatologie) du Monde selon Saint Maxime le Cofesseur ”, ICP, Paris, 1971.

- A. Riou, “ Le monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur ”, collection “ Théologie historique ”, no 22, Beauchesne, Paris, 1973.
- J.M. Rist, “ Augustine on free will and predestination ”, în “ The Journal of Theological Studies ”, vol. 20/2, oct., 1969, p. 420-447.
- J. Rivière, “ Saint Basile, éveque de Césarée ”, Paris, 1925.
- L. Rizzerio, “ Le problème des parties de l’ame et de l’animation chez Clément d’Alexandrie ”, în “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 111/3, 1989, p. 389-416.
- Louis W. Roberts, “ Clement of Alexandria: Stromateis VIII and Modal Causality ”, în “ SP ”, 1989, p. 441-453.
- Gérard Rochais, “ Le règne des mile ans et la seconde morte: origines et sens ”, în “ Nouvelle Revue Théologique ”, no 103/6, 1981, p. 831-856.
- K. Romaniuk, “ L’initiative salvifique de Dieu et sa souveraneté absolue sur le temps ”, în “ Rivista Biblica ”, no 12/4, 1964, p. 337-348.
- Marie-Josèphe Rondeau, “ Les Commentaires patristiques du psautier: III-e - V-e siècles ”, 2 vol., Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1982, 1985.
- H. Rondet, “ Le péché originel dans la tradition. Tertulian, Clément, Origène ”, în “ Bulletin de Littérature Ecclésiastique ”, no 67, 1966, p. 115-148.
- J.M. Ronnat, “ Basile le Grand ”, Paris, 1955.
- Paul Rorem, “ The Biblical Allusions and Overlooked Quotations in the Pseudo-Dionysian Corpus ”, în “ SP ”, vol. XXIII, Oxford, p. 61-65.
- A. Rose, “ La fete de Paques les Lettres Festales de Saint Athanase ”, în “ Conférence Saint Serge ”, 1991/1992, p. 193-203.
- Serafim Rose, “ Sufletul după moarte ”, trad. de Grația Lungu, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, /Roman/, 1994.
- Kodiak Rossum, “ The «logoi» of Création and the Divine «energies» in Maximus the Confessor and Gregory Palamas ”, în “ SP ”, vpl. XXVII, Oxford, 1993, p. 213-217.
- Jurado Manuel Ruiz, “ Le concept de «Monde» chez Origène ”, în “ Bulletin de Littérature Ecclésiastique ”, no LXXV/1, 1974, p. 3-24.
- H. D. Saffrey, “ Un lieu objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus ”, în “ SP ”, ed. F.L. Cross, Oxford, 1963, Akad. Verlag, Berlin, 1966, p. 98-105.
- Alexandre Schmemann, “ Euharistia. Taina Împărăției ”, trad. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, /București, 1993/.
- André Scrima, “ L’infaillibilité: inscription conceptuelle et destinée eschatologique ”, dans “ L’infaillibilité son aspect philosophique et théologique ”, Actes du colloque organisé par le Centre international d’études humanistes et par l’Institut d’études philosophiques de Rome, Rome, 5-12 janvier 1970, aux soins de Enrico Castelli, Aubier/Montaigne, /Paris/, p. 571-586.
- “ Le Saint Prophete Elie, d’après les Pères de l’Eglise ”, textes présentés par les carmélites du Monastère Saint Elie de Saint-Rémy-les-Montbard, Spiritualité Orientale, no 53, Bellafontaine, 1992.

- Théophane Savu, “ La Divino-Humanité du Christ et la deification de l’homme selon Saint Maxime le Confesseur ”, teză de doctorat în teologie, Institut de Théologie Orthodoxe “ Saint Serge ”, Paris, 1990.
- Piero Scazzoro, “ Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita: introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisianne ”, Societa editrice vitae pensiero, Milano, 1967.
- Constantine Scouteris, “ Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the Existence of Evil (Some Further Comments) ”, în “ SP ”, 1989, p. 539-550.
- J.B. Segal, “ The hebrew festivals and the calendar ”, în “ Journal of Semitic Studies ”, vol. VI, 1961, p. 74-94.
- Giulia Sfameni Gasparro, “ Aspetti di’doppia creazione ‘nell’ antropologia di Massimo il Confessore ”, în “ SP ”, vol. XVIII/1, 1985, p. 127-134.
- G. Gasparro Sfameni, “ Doppia creazione e peccato di Adamo nel’Peri Archon: fondamenti biblici e presupposti platonici dell’esegesi originiana ”, în “ Originiana ”, no 2, 1980, p. 57-67.
- Ruth M. Siddals, “ Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria ”, în “ SP ”, vol. XVIII, 1983, p. 207-211.
- Ruth M. Siddals, “ Logic and christology in Chyril of Alexandria ”, în “ The Journal of Theological studies ”, no 38/2, 1987, p. 341-367.
- Manilo Simonnetti, “ Origine e i mercanti nel tempio ”, în “ Recherches et tradition ”, 1992, p. 271-284.
- Paolo Siniscalco, “ Poesia e religiosita nel IV discosso di Ambrogio sulla creazione ”, în “ Studi Storico Religiosi ”, no I, 1977, p. 83-103.
- Joseph Sivadjian, “ Le temps. Etude pphilosophique, physiologique et psychologique. Le problème metaphysique ”, 5 vol., Hermann & Cie, Paris, 1938; în special vol. II: “ Le Neoplatonisme chrétien et les Scolastiques ”, p. 5-143.
- N.H. Snaith, “ Time in the Old Testament ”, în “ Mélanges Hooke ”, /Paris/, f.a., p. 175-186.
- Michel Spannent, “ Les Pères de l’Eglise: vol. II: du IV-e au VIII-e siècle ”, Desclée de Brouwer, Paris, 1990.
- T. Spidlik, “ L’eternita e il tempo, la zoe e il bios, problema dei Padri Cappadoci ”, în “ Augustinianum ”, no 16/1, 1976, p. 107-116.
- Mario Spinelli, “ L’immagine della passione e del sangue di Cristo in giovanni Damasceno Iconofilo ”, în “ Sangue e Antropologia ”, 1987, p. 1113-1126.
- Tjarko Stadtland, “ Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth ”, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereines, 1966.
- Dumitru Stăniloae, “ Maxim Mărturisitorul ”, în “ Revista Teologică ”, no 3-4, 1934.
- Dumitru Stăniloae, “ Dumnezeu și timpul. Idei generale ”, în “ Revista Teologică ”, no 12, anul XXVII, Sibiu, decembrie, 1937, p. 457-461.
- Dumitru Stăniloae, “ Dumnezeu este iubire ”, în “ O ”, no 3, anul XXIII, București, iulie-septembrie, 1971, p. 366-402.
- Dumitru Stăniloae, “ L’image de Dieu et la déification de l’homme ”, în “ Communio Viatorum ”, no XIX/3, 1976, p. 109-119.

- C. Stell, “ «Elementatio evangelica». A propos de Maxime le Confesseur, Ambigua ad Joh. XVII ”, în “ Festschrift F. Neirynck ”, vol. 3, 1992, p. 2419-2432.
- E. Stephanou, “ La coexistence initiale du corps et l’ame d’après Saint Grégoire de Nysse et Saint l’Homologète ”, în ” Echos d’Orient ”, no 21, 1932, p. 304-315.
- Roger Stioui, “ Le Calendrier hébraique ”, Ed. Colbo, Paris, 1988.
- Gedaliahu G. Stroumsa, “ Aspects de l’eschatologie manichéenne ”, dans “ Revue de l’Histoire des Religions ”, no 198/3, 1981, p. 163-181.
- Basile Studer, “ La résurrection de jésus d’après le «Peri Archon» d’Origène ”, în “ Augustinianum ”, no 18/2, 1978, p. 279-309.
- Rainer Stuhlmann, “ Das eschatologische Mass im Neuen Testament ”, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- L. Sweeney, “ John Damascene’s «Infinite Sea of Essence» ”, în “ SP ”, vol. VI, ed. F.L. Cross, Berlin, 1962, p. 248-263.
- J. Louis Swift, “ Basil and Ambrose on the Six Days of Creation ”, în “ Augustinianum ”, no XXI, 1981, p. 317-328.
- R.G. Tanner, “ Stoic Influence on the Logic of St. Gregory of Nyssa ”, în “ SP ”, 1989, p. 557-584.
- Alessandra Tarabochia Canavero, “ Esegesi biblica e cosmologia: note sull’interpretazione patristica e medievale di Genesi 1, 2 ”, Vita e pensiero, Milano, 1981.
- Paul Tavardon, “ La doctrine de la création selon Origène dans la mouvance platonicienne ”, în “ Etudes Théologiques et Religieuses ”, no 65/1, 1990, p. 59-76.
- W. Telfer, “ The birth of Christian anthropology ”, în “ The Journal of Theological Studies ”, no XIII, 1962, p. 347-354.
- “ Temps et Eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines ”, éd. Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris, 1994.
- Pablo Termes Ros, “ La formacion de Eva en los Padres Latinos hasta San Augustin indusive ”, în “ Mélanges Fernadez ”, /Paris/, p. 421-460.
- E. Testa, “ La creazione del Mondo nel pensiero dei SS. Padri. (Contributo alla storia della esegesi) ”, în “ Liber Annuus ”, no XVI, 1965-1966, p. 5-68.
- Emmanuele Testa, “ Il Peccato di Adamo nella Patristica (Gen. III) ”, Tipografia dei PP. Franciscani, Gerusalemme, 1970.
- I. Testa Bappenheim, “ Attualita socio-antropologica di Basilico il Grande ”, în “ Biblia e Oriente ”, no 33/2, 1991, p. 69-91, no 33/3, 1991, p. 157-186.
- “ The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy ”, ed. A.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Evangelos Theodorou, “ Temps et éternité la liturgie orthodoxe ”, în “ Eschatologie et Liturgie ”, 1984, p. 281-294.
- “ Temps et liturgie ”, Cerf, Paris, 1981.
- Henri O. Thompson, “ Pseudo-Dionysius: The Complete Works ”, în: “ The Patristic and Byzantine Review ”, vol. 8, no 3, 1983, p. 257-259.
- F.J. Thonnard, “ La philosophie de la Cité de Dieu ”, în “ Mémorial Gustave Bardy ”, 1956, p. 403-421.

- L. Thunberg, " Microcosm and Mediator. The Theological anthropology of Maximus the Confessor ", Lund, 1965.
- L. Thunberg, " Man and the Cosmos. The vision of St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New-York, 1984.
- Thomas H. Tobin, " The Creation of man: Philo and the history of interpretation ", The Catholic Biblical Association of America, Washington, 1983.
- N.J. Torchia, " Theories of Creation in the Second Century Apologists and their Middle-Platonic Background ", în " SP ", vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 192-199.
- Karen Jo Torjesen, " Hermeneutics and Soteriology in Origen's Peri Archon ", în " SP ", 1989, p. 333-348.
- R. Trevijano, " A propos de l'eschatologie d'Origène ", în " SP ", vol. XVI, Berlin, 1985, p. 264-270.
- F. Trisoglio, " San Gregorio di Nazianzo in un quaranteunio di studi (1925-1969) ", în " Rivista Lasalliana ", no XL, 1973.
- Marina Silvia Troiano, " L'episodio della torre di Babele (Gen. 11, 1-9) e la questione della pluraliga delle lingue presso alcuni Padri ", în " Studi Storico Religiosi ", no V/1, 1981, p. 69-84.
- C.N. Tsirpanlis, " Aspects of Maximian theology of politics, history and the Kingdom of God ", în " Patristic Byzantine Rewiev ", no I/1, 1982, p. 1-21.
- Charles C. Twombly, " The Nature of Christ's Humanity: A Study in Athanasius ", în " The Patristic and Byzantine Review ", vol. VIII/3, 1983, p. 227-241.
- D.J. Unger, " Christ Jesus, Center and Final Scope of All Creation according to St. Maximus the Confessor ", în " Franciscan Studies ", no 9, 1949, p. 50-62.
- J. Van Goudoever, " Fetes et calendriers bibliques ", trad. de l'anglais par Marie-Luc Kerremans, 3-e éd., Beauchesne, Paris, 1967.
- W.C. Van Unnik, " Le nombre des élus dans la première épitre de Clément ", în " Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse ", no 42, 1962, p. 237-246.
- Marie-Anne Vannier, " Le role de l'hexaéméron dans l'interprétation augustinienne de la création ", în " SP ", vol. XXII, Oxford, 1989, p. 372-381.
- Anca Vasiliu, " Cosmologie et eschatologie ", în " Contacts ", no 171, XLVII-e année, 3-e trimestre, 1985, p. 201-213.
- Pierre Patrick Verbraken, " Les Pères de l'Eglise. Panorama patristique ", Epi, Paris, 1970.
- P.T. Verghese, " Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to Concept and the Posing of a Concept ", în " Gregory von Nyssa und die Philosophie ", E.J. Brill, Leiden, 1976.
- Maurice Vericel, " Cyrille de Jerusalem ", Les éditions ouvriéres, Paris, 1957.
- Jean Louis Vial, " Ignace d'Antioche ", Les éditions ouvriéres, Paris, 1956.
- Ed. Françoise Vinel, " Clément d'Alexandrie. Le Pedagogue ", în " Connaissance des Pères de l'Eglise ", no 45, 1992, p. 7-26.
- Herman Joseph Vogt, " Die Exegese des Origenes in Contra Celsium. Das neue Interesse au der Eschatologie ", în " SP ", vol. XXI, Oxford, p. 356-373.

- Constantin Voicu, " Sf. Vasile cel Mare ", în " Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa ", EIB, București, 1980, p. 70-93.
- W. Volker, " Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita ", Wiesbaden, 1958.
- Geoffrey Wainwsight, " La prière eucharistique, lieu eschatologique ", în " Eschatologie et Liturgie ", Paris,1984, p. 313-329.
- M. Wallace, " Affirmation and Negation in the Theology of St. Maximus the Confessor ", Institut Pontifical Saint Anselme, Rome, 1960.
- Gerard Watson, " Gregory of Nyssa's Use of Philosophy in the Life of Moses ", în " The Iris Theological Quarterly ", no 53/2, 1987, p. 100-112.
- Peter Widdicombe, " «O on» and the Transcendence of Being in Origen's Thought ", în " SP ", vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 342-346.
- Maurice Wiles, " Eternel generation ", în " Journal of Theological Studies ", no XII, 1961, p. 284-291.
- M.F. Wiles, " Soteriological Arguments in the Fathers ", în " SP ", vol. IX, ed. F.L. Cross, Berlin, 1966, p. 321-325.
- M.F. Wiles, " A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea ", în " SP ", vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 428-433.
- Maurice Wiles, " Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity ", în " The Journal of Theological Studies ", vol. VIII/1, Clarendon Press, Oxford, 1957.
- Raymond B. Williams, " Origen's Interpretation of the Old Testament and Levi-Strauss Interpretation of Mith ", în " Mélanges J. Coert Rylaarsdam ", /Paris/, f.a., p. 279-299.
- D.F. Winslow, " Soteriological «Orthodoxy» in the Fathers ", în " SP ", vol. XV, Berlin,1984, p. 393-395.
- A. Bienert Wolfgang, " Athanasius von Alexandrien und Origenes ", în " SP ", vol. XXVI, Oxford, 1993, p. 360-364.
- Harry A. Wolfson, " The Meaning of «Ex Nihilo» in the Church Fathers. Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas ", în " Medieval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford ", 1948, p. 355-370.
- Harry A. Wolfson, " The Meaning of «Ex Nihilo» in Isaac Israeli ", în " Jewish Quarterly Review ", no 50 N.S., 1959, p. 1-12.
- Harry A. Wolfson, " The Identification of «Ex Nihilo» with Emanation in Gregory of Nyssa ", în "Harvard Theological Review ", no 63/1, 1970, p. 53-60.
- Joseph Wolinski, " Mission et procession du Saint-Esprit chez Saint Athanase. Les Sources: Origène et la tradition alexandrine ", 2 vol. dactilografiate, ICP, Paris, 1968.
- Joseph Wolinski, " Recherches sur la théologie de l'Eglise dans la pensée orthodoxe ", ICP, Paris, 1969.
- Joseph Wolinski etc., " L'Enseignement de la Patristique ", Bulletin de Saint-Sulpice, Paris, 1987.
- Joseph Wolinski, " L'emploi de «trias» dans les «Traités contre les Ariens» d'Athanase de Alexandrie ", în " SP ", 1989, p. 448-455.

- Christos Yannaras, “ De l’absence et de l’inconnaissance de Dieu d’après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger ”, trad. du grec par Jacques Touraille, préface de Olivier Clément, Cerf, Paris, 1971.
- G.D. Yarnold, “ Eschatology and Idea of Eternity ”, în “ Studia Evangelica ”, no V, p. 159-168.
- Pierre Yousif, “ Histoire et temps dans la pensée de Saint Ephrem de Nisibe ”, în “ Parole de l’Orient ”, no X, 1981-1982, p. 3-35.
- Gérassime Zaphiris, “ Le texte de l’Evangile selon Saint Matthieu d’après les citations de Clément d’Alexandrie comparées aux citations des Pères et des Théologiens grecs du II-e au XV-e siècle ”, Duculot, Gembloux, 1970.
- Silverio Zedda, “ L’Eschatologia biblica ”, 2 vol., vol. I: “ Antico Testamento e Vangeli Sinottici ”, vol. II: “ Nuovo Testamento (Eccetto i Sinottici) ”, Paideia, Brescia, 1972, 1975.

INDEX TEMATIC ȘI BIBLIOGRAFIC GENERAL

A

Adam, 12; 59; 60; 61; 71; 89; 113; 114; 116; 118; 138; 139; 210
Antihrist, 98; 121
Apocalipsă, 8; 14; 55; 87; 88; 90; 93; 97; 98; 104; 129; 148; 153; 154; 156; 161; 196
Apocatastază, 65; 97; 99; 102; 126; 148; 149; 206; 216; 217
Apofatism, 75; 156
Apologetică, 23; 28; 29; 30; 31; 33; 44; 64; 65; 92; 96; 104; 122; 136; 175; 177; 187; 192; 207; 222
Asceză, 124; 176; 198; 211
Astrologie, 218; 219
Astronomie, 10
Atanasie cel Mare, 11; 35; 36; 37; 39; 40; 41; 42; 44; 45; 46; 48; 49; 52; 67; 118; 134; 135; 136; 162; 175
Atenagora Atenianul, 23; 27; 29; 31; 94; 100; 107; 130; 136
Augustin, 15; 53; 54; 62; 71; 78; 81; 90; 92; 123; 124; 127; 145; 163; 171; 175; 200; 201; 203; 204; 205; 206; 207; 209; 210; 211; 213; 214; 215; 216; 218; 219; 220; 221

B

Biblia, 5; 20; 32; 55; 60; 76; 100; 155; 167; 172; 174; 189; 202; 203; 216; 221
Biserica Creștină, 56; 60; 61; 62; 66; 68; 87; 89; 90; 97; 101; 121; 152; 155; 156; 158
Botez, 13; 55; 89; 100; 101; 111; 118; 123; 124

C

Calendar, 170; 202; 211; 217
Cauză(Cauzalitate), 19; 23; 24; 27; 38; 44; 45; 47; 48; 54; 70; 75; 79; 82; 84; 93; 105; 109; 116; 117; 120; 141; 143; 149; 155; 159
Chiril al Alexandriei, 35; 42; 47; 118; 119; 162; 175
Chiril al Ierusalimului, 89
Creație, 10; 14; 18; 19; 21; 23; 24; 25; 26; 27; 28; 29; 32; 33; 34; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 55; 58; 66; 67; 69; 70; 71; 72; 76; 77; 78; 80; 87; 90; 91; 93; 97; 98; 107; 111; 112; 113; 114; 122; 133; 134; 136; 137; 138; 140; 141; 142; 148; 150; 152; 155; 159; 168; 169; 193
Creator, 11; 24; 25; 28; 32; 34; 36; 37; 40; 45; 47; 68; 84; 134; 136; 139; 157
Cronos(Kronos), 20; 36; 76; 77; 78; 82; 83; 113

D

Dionisie Areopagitul(Pseudo-), 75; 76; 77; 78; 80; 81; 84; 85; 86; 119; 120; 138; 144; 162; 168; 172; 176; 185; 205
Duminică, 14

E

Eon(Veac), 8; 11; 12; 20; 22; 33; 35; 37; 41; 43; 51; 54; 62; 63; 64; 67; 73; 77; 79; 83; 84; 92; 94; 97; 101; 105; 106; 109; 113; 115; 129; 130; 135; 139; 143; 144; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 155; 157; 165; 168; 169; 170; 173; 184; 193; 199; 200
Eshatologie, 8; 9; 11; 12; 13; 14; 16; 18; 20; 55; 56; 62; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 100; 101; 104; 105; 106; 108; 110; 111; 112; 116; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 129; 139; 140; 141; 142; 143; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 194
Eternitate, 4; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 20; 21; 23; 24; 26; 35; 36; 40; 43; 44; 47; 49; 67; 69; 70; 71; 72; 76; 77; 78; 79; 80; 82; 83; 84; 85; 88; 90; 91; 98; 101; 104; 106; 108; 110; 113; 129; 130; 133; 134; 135; 136; 137; 140; 142; 143; 149; 154; 157; 158; 163; 167; 168; 169; 170; 190; 197; 220
Euharistie(Sfânta Împărtășanie), 12; 89; 118; 123; 152; 158; 198; 219
Eusebiu din Cezareea, 36; 61; 62; 63; 65; 132; 136; 175; 198
Ex nihilo, 23; 24; 25; 26; 28; 30; 32; 37; 40; 42; 49; 50; 51; 52; 53; 78; 209; 223
Existență, 24; 32; 33; 37; 38; 39; 40; 154; 164; 168; 169

F

Filosofie, 5; 6; 8; 9; 10; 15; 18; 20; 21; 23; 25; 26; 27; 28; 29; 30; 32; 33; 35; 36; 41; 42; 47; 49; 51; 54; 56; 58; 59; 60; 61; 66; 67; 68; 72; 75; 80; 82; 83; 91; 92; 94; 97; 98; 100; 105; 108; 110; 115; 117; 119; 120; 122; 123; 129; 135; 136; 138; 139; 142; 143; 144; 145; 151; 152; 153; 154; 155; 157; 158; 159; 160; 164; 173; 175; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 196; 199; 203
Fiul lui Dumnezeu, 35; 40; 46; 80; 90; 97; 98; 104; 118; 158; 168; 169

G

Gnosticism, 95; 196; 205; 210; 214
Grigore de Nazianz, 11; 14; 33; 35; 68; 108; 110; 111; 112; 125; 140; 162; 185
Grigore de Nyssa, 16; 35; 49; 50; 51; 52; 53; 66; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 76; 94; 97; 107; 112; 113; 114; 115; 126; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 162; 170; 175

I

Iad(Infern), 4; 15; 16; 69; 72; 73; 75; 99; 101; 109; 113; 117; 125; 135; 139; 140; 141; 145; 150; 154; 158; 178; 190; 192; 194; 196; 207; 208
Iisus Hristos, 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 16; 17; 21; 22; 44; 55; 56; 57; 59; 61; 62; 67; 68; 75; 80; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 104; 105; 106; 107; 109; 110; 111; 115; 118; 119; 120; 121; 122; 126; 129; 131; 132; 134; 135; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 147; 148; 149; 150; 158; 162; 169; 170; 188; 198
Împărăția lui Dumnezeu, 12; 13; 14; 59; 80; 87; 88; 89; 90; 104; 105; 143; 147
Înălțare, 12; 107; 158
Îndumnezeire, 4; 75; 77; 87; 93; 106; 111; 138; 142; 143; 144; 147; 148; 149; 162; 198
Întrupare, 12; 55; 56; 88; 89; 104; 131; 138; 141; 143
Înviere, 10; 12; 13; 14; 79; 80; 87; 90; 92; 94; 100; 105; 107; 114; 139; 140
Ioan Damaschin, 8; 42; 47; 48; 49; 52; 90; 105; 120; 121; 128; 184; 186
Ioan Gură-de-Aur, 12; 43; 93; 116; 117; 118; 127
Ioan Scărarul, 184

Istorie, 8; 10; 11; 12; 13; 17; 18; 19; 20; 21; 31; 36; 42; 51; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 70; 76; 81; 88; 90; 91; 92; 94; 97; 104; 110; 111; 112; 113; 115; 126; 129; 130; 135; 138; 139; 140; 141; 143; 144; 145; 147; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 164; 173; 175; 184; 188; 189; 190; 191; 194; 195; 197; 199; 203; 205; 206; 207; 213; 216; 217; 218; 219

J

Judecata de Apoi, 13; 14; 92; 104; 116; 118; 139; 142
Justin Martirul și Filosoful, 8; 28; 33; 44; 92; 93; 96; 104; 105; 122; 136

L

Liturgie, 8; 12; 86; 89; 120; 152; 153; 158; 162; 198; 200; 202; 204; 208; 210; 221
Logos, 12; 25; 33; 36; 37; 79; 101; 111; 118; 124; 131; 134; 138; 170; 208; 215
Lume, 34; 38; 42; 56; 78; 79; 104; 169

M

Mântuire, 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 20; 21; 37; 44; 60; 61; 62; 63; 67; 68; 69; 71; 72; 77; 89; 93; 97; 100; 101; 104; 124; 129; 138; 140; 142; 147; 175; 204
Maxim Mărturisitorul, 14; 16; 120; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 149; 159; 162; 168; 169; 172; 176; 183; 220
Mesia, 57; 59
Metafizică, 26; 28; 30; 53; 66; 68; 89; 100; 151; 153; 154; 164; 165; 166; 188; 196
Metodiu din Olimp, 67; 71; 96; 175
Mileniu, 17; 92; 93; 105; 122; 160; 217
Mistică, 14; 75; 76; 80; 81; 84; 85; 86; 90; 101; 107; 144; 149; 156; 172; 185; 196; 198
Moarte, 13; 15; 59; 66; 67; 77; 83; 90; 94; 97; 98; 100; 101; 102; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 112; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 123; 134; 139; 142; 148; 149; 164; 197; 219
Monahism, 13; 15; 81; 96; 138; 152; 153; 156; 194

N

Nașterea Domnului, 12; 35; 37; 39; 61
Nemurire, 10; 24; 30; 32; 33; 37; 58; 67; 92; 93; 94; 105; 107; 114; 117; 139; 198
Neoplatonism, 8; 31; 48; 49; 72; 75; 77; 80; 86; 120; 139; 199; 220
Noul Ierusalim, 55; 92; 93; 98
Noul Testament, 10; 20; 54; 55; 66; 87; 88; 89; 102; 103; 106; 111; 129; 139; 176; 189; 194

O

Om, 11; 12; 13; 14; 34; 37; 45; 52; 70; 73; 90; 94; 96; 102; 104; 109; 113; 117; 119; 125; 132; 134; 138; 139; 140; 142; 154; 158; 163; 164; 166; 167; 168; 169; 170; 175; 176; 198; 199; 200
Origen, 12; 16; 33; 34; 35; 36; 38; 39; 40; 42; 44; 46; 54; 58; 60; 61; 64; 65; 66; 67; 70; 83; 89; 90; 91; 93; 94; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 108; 109; 112; 113; 130; 131; 133;

134; 135; 136; 137; 138; 140; 141; 142; 168; 176; 194; 200; 201; 202; 203; 204; 205; 207; 208; 209; 210; 211; 212; 214; 215; 216; 217; 218; 222; 223
Ortodoxie, 5; 8; 35; 42; 102; 110; 114; 121; 133; 134; 135; 144; 148; 151; 152; 153; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 161; 162; 172; 184; 190; 194; 195; 198; 204; 208; 212; 214

P

Paște, 19; 85; 89; 185
Păcat, 14; 16; 59; 60; 61; 67; 69; 70; 71; 73; 79; 87; 89; 94; 97; 98; 101; 102; 105; 108; 109; 110; 113; 114; 115; 117; 118; 119; 120; 123; 124; 126; 138; 142; 149; 196
Părinți ai Bisericii, 11; 87; 129; 160; 169
Părinți Apostolici, 176
Părinți Capadocieni, 11; 14; 43; 69; 71; 140
Parousie, 87; 140; 158
Patristică, 5; 8; 11; 13; 14; 15; 16; 23; 24; 26; 33; 42; 43; 49; 52; 54; 57; 60; 62; 64; 66; 67; 70; 71; 72; 75; 78; 80; 82; 87; 88; 90; 91; 94; 97; 98; 101; 104; 105; 108; 109; 110; 112; 113; 114; 116; 118; 120; 123; 129; 130; 131; 132; 133; 135; 136; 137; 138; 139; 141; 143; 144; 149; 150; 151; 152; 155; 156; 157; 158; 159; 160; 162; 163; 167; 168; 170; 173; 188; 189; 191; 193; 199; 205; 206; 208; 210; 211; 213; 214; 215; 218; 219; 221; 222
Patrologie, 6; 29; 30; 44; 47; 64; 65; 72; 82; 96; 102; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 136; 137; 145; 174; 189; 190; 200; 201
Platon, 10; 23; 25; 26; 27; 29; 30; 31; 43; 44; 49; 72; 83; 94; 96; 106; 129; 138; 163; 169; 188; 189; 194; 195; 199; 200; 202; 206; 212; 222
Platonism, 8; 21; 24; 25; 26; 27; 28; 31; 33; 35; 48; 66; 68; 71; 72; 82; 92; 94; 95; 100; 105; 134; 139; 199; 205; 210; 214; 215; 220; 221
Plotin, 37; 48; 49; 50; 52; 53; 67; 72; 83; 138; 145; 147; 163; 171; 189; 198; 200; 205; 207; 209; 214; 215; 216
Pogorârea Duhului Sfânt(Cincizecime sau Rusalii), 104; 140; 169
Predestinare, 99; 219
Profetism, 17; 19; 54; 88; 89; 105; 107; 110; 152; 153; 156; 159
Pronie, 45; 146
Prooroc, 55; 132
Providență, 11; 27; 60; 61; 62; 63; 65; 98; 100; 107; 116; 146; 147; 169; 180
Pseudo-Dionisie Areopagitul, 120; 168; 172
Purgatoriu, 93; 108; 115

R

Rai, 5; 6; 10; 13; 15; 17; 19; 37; 62; 81; 82; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 93; 95; 98; 101; 104; 106; 107; 108; 111; 114; 117; 120; 124; 139; 140; 144; 146; 160; 161; 162; 173; 174; 177; 178; 179; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 190; 193; 194; 198; 199; 200; 201; 203; 204; 205; 206; 207; 209; 211; 212; 213; 215; 217; 218; 221; 223; 224
Reîncarnare, 102; 121
Restaurare, 10; 14; 16; 71; 97; 98; 99; 100; 102; 107; 108; 111; 112; 113; 115; 129; 141; 198
Revelație, 12; 32; 33; 45; 46; 57; 59; 88; 104; 116; 122; 155; 156; 157; 159; 193; 194; 195; 218

S

Sărbători (Sacre), 12; 18; 19; 104; 108; 110; 112; 116; 117; 118; 119; 120; 129; 138; 144; 170
Sfânta Scriptură, 107; 108; 174
Sfânta Treime, 44; 47; 68; 175; 198
Soteriologie, 16; 118; 148; 170; 210; 222; 223
Stăniloae, 5; 6; 44; 45; 46; 47; 72; 73; 77; 80; 84; 85; 86; 95; 122; 125; 126; 136; 143; 144; 146; 147; 148; 158; 161; 172; 173; 175; 176; 183; 184; 185; 188; 191; 198; 220; 221

T

Teofil al Antiohiei, 29; 30; 31; 130; 136
Teologie Ortodoxă, 82; 95; 145; 190
Timp, 3; 4; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 24; 25; 26; 27; 29; 30; 31; 32; 34; 35; 36; 37; 40; 41; 42; 44; 46; 47; 48; 49; 50; 55; 56; 57; 58; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 97; 98; 99; 100; 101; 104; 105; 106; 107; 109; 110; 111; 112; 113; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 123; 126; 129; 130; 131; 134; 135; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 144; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 157; 158; 159; 163; 164; 165; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 173; 193; 195; 196; 198; 199; 204; 208; 212; 218; 220
Tradiție, 10; 23; 26; 27; 28; 36; 41; 50; 52; 55; 56; 57; 60; 61; 64; 67; 87; 88; 89; 90; 99; 100; 101; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 112; 115; 116; 119; 120; 121; 130; 139; 140; 141; 142; 151; 152; 155; 157; 159; 160; 195
Trinitate, 35; 38; 39; 111; 131; 137; 138; 177; 201; 202; 203; 215; 223

V

Vasile cel Mare, 11; 12; 35; 48; 49; 52; 68; 71; 108; 109; 112; 124; 125; 169; 176; 204; 223
Veșnicie, 143; 163; 164; 167; 169
Veac, 79; 143
Vechiul Testament, 16; 17; 18; 19; 29; 57; 66; 88; 102; 176; 195
Viață veșnică, 8; 11; 13; 14; 15; 20; 30; 48; 67; 73; 76; 77; 78; 79; 80; 84; 85; 86; 88; 89; 94; 97; 104; 105; 113; 115; 117; 123; 129; 136; 138; 140; 141; 142; 143; 144; 148; 152

Z

Ziua Domnului, 14; 85; 122; 139

SUMAR

ABREVIERI (la materialele fundamentale utilizate în lucrare)..... **5**

1. PREFAȚĂ **8**

2. INTRODUCERE **9**

3. TIMPUL CREAȚIEI ȘI AMPLITUDINEA LUI ÎN PERIOADELE PREHRISTICĂ, HRISTICĂ ȘI PATRISTICĂ **17**

3.1. VIZIUNEA ASUPRA TIMPULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT ȘI ÎN NOUL TESTAMENT *17*

3.2. ÎNȚELESURI ALE CREAȚIEI ȘI TIMPULUI ÎN PRIMELE DOUĂ VEACURI CREȘTINE. O ABORDARE APOLOGETICĂ ȘI O INFLUENȚĂ (VĂDIT) PLATONICĂ *23*

3.2.1. JUSTIN MARTIRUL ȘI ATENAGORA ATENIANUL: "CREAȚIA DIN MATERIA FĂRĂ FORMĂ" 23

3.2.2. TATIAN: FACEREA MATERIEI 24

3.2.3. TEOFIL: CREAȚIA "EX NIHILO" AFIRMATĂ 25

3.2.4. LITERATURA PATRISTICĂ APOLOGETICĂ ȘI REFERINȚELE BIBLICE. ABORDAREA CREAȚIEI ȘI TEMPORALITĂȚII 25

3.2.5. CONTEXTUL PLATONICIAN TÂRZIU 26

3.2.6. CONCLUZII LA TEORIILE PATRISTICE ALE APOLOGEȚILOR PRIVIND ÎNCEPUTURILE CREAȚIEI ȘI TIMPULUI 27

3.3. NOȚIUNEA DE CREAȚIE LA ÎNCEPUTUL PERIOADEI SINOADELOR ECUMENICE. PUNCTUL DE VEDERE AL SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE *32*

3.3.1. ÎN LOC DE ARGUMENT 32

3.3.2. MOȘTENIREA LUI ORIGEN 33

3.3.3. ATANASIE CEL MARE ȘI CONTROVERSELE DIN SECOLUL IV 35

3.3.4. IMPORTANȚA ȘI INFLUENȚA GÂNDIRII SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE ÎN LITERATURA PATRISTICĂ ULTERIOARĂ 42

3.4. IDENTIFICAREA IDEII DE "EX NIHILO" CU EMANAȚIA LA GRIGORE DE NYSSA *48*

3.4.1. "EX NIHILO" ÎN VIZIUNEA SCRIITORILOR PATRISTICI - O ABORDARE NEFILOSOFICĂ? 48

3.4.2. DEZVOLTAREA IDEII "EX NIHILO" ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA. PUNCTE DE REPER ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ 49

3.5. FORMAREA IDEII DE PROGRES ÎN LITERATURA PATRISTICĂ ÎN PRIMELE VEACURI CREȘTINE *54*

3.5.1. TEZE ȘI ANTITEZE ASUPRA CONCEPTULUI DE PROGRES IN ISTORIE 54
3.5.2. DEFINIȚIA PROGRESULUI ȘI IMPLICAȚIILE ACESTUIA PENTRU SOCIETATEA IUDAICĂ ȘI CEA CREȘTINĂ 54
3.5.3. REACȚIA BISERICII CREȘTINE PRIMARE LA IDEEA DE PROGRES PENTRU UMANITATE 55
3.5.4. EUSEBIU DE CESAREEA ȘI ÎNȚELEGEREA DEPLINĂ A PROGRESULUI SOCIAL ÎN BISERICA CREȘTINĂ DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL PATRULEA 62
3.6. CONCEPȚIA CAPADOCIANĂ ASUPRA TIMPULUI 66
3.6.1. CREAȚIA ȘI TIMPUL AU O EXISTENȚĂ COMUNĂ 66
3.6.2. PĂRINȚII BISERICII DIN SECOLUL AL TREILEA DESPRE PROBLEMA “CREAȚIEI” 66
3.6.3. INFLUENȚA DECISIVĂ ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ A PĂRINȚILOR CAPADOCIENI ASUPRA ÎNȚELEGERII TIMPULUI ȘI CREAȚIEI - ROLUL ESENTIAL AL SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA 67
3.7. ROSTUL TIMPULUI PENTRU VEȘNICIE ȘI ETERNITATE ÎN “CORPUS AREOPAGITICUM” (SECOLELE V-VI) 75
3.7.1. IMPORTANȚA OPEREI SCRIITORULUI NECUNOSCUT DIN PATRISTICA CLASICĂ 75
3.7.2. NOUTĂȚILE ADUSE ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ DE DIONISIE AREOPAGITUL 75
3.7.3. ÎNȚELEGEREA ROSTULUI TIMPULUI PRINTR-O TEOLOGIE APOFATICĂ 76
4. SPERANȚA CREȘTINĂ ÎN “TIMPUL” DUPĂ TIMP SAU MISTERELE ESHATOLOGIEI 87
4.1. SCURTĂ INCURSIUNE ÎN ESHATOLOGIA PATRISTICĂ TIMPURIE .. 87
4.1.1. ÎN LOC DE ÎNCEPUT SAU ROLUL SCRIPTURISTIC ÎN ESHATOLOGIA PATRISTICĂ TIMPURIE 87
4.1.2. RELAȚIA DINTRE DOCTRINA CREAȚIEI ȘI CEA A ESHATOLOGIEI. 91
4.1.3. ESHATOLOGIA APOLOGEȚILOR ȘI PĂRINȚILOR BISERICII CREȘTINE DIN SECOLELE II-III 92
4.1.4. ESHATOLOGIA ÎNTRE TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE 93
4.2. APOCATASTAZA SAU REFACEREA TIMPULUI ȘI A CREAȚIEI. ESHATOLOGIA LUI ORIGEN - PRILEJ DE FRĂMÂNTĂRI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ CLASICĂ 97
4.2.1. SEMNIFICAȚIILE APOCATASTAZEI 97
4.2.2. CHESTIUNEA LA CARE INSISTĂ ORIGEN: VA FI O ÎNVIERE PENTRU TOATĂ UMANITATEA ȘI SE VA APELA LA O IERTARE GENERALA? 98

4.2.3. CICLICITATEA LUMII: ÎNCEPUTUL SE REGĂSEȘTE ÎN SFÂRȘITUL CELOR CREATE 99
4.3. REPERE IMPORTANTE ÎN EVOLUȚIA ESHATOLOGIEI, "DIN" ȘI "PRIN" TEMPORALITATE "SPRE" ȘI "ÎNTRU" ETERNITATE, ÎN CADRUL GÂNDIRII PATRISTICE RĂSĂRITENE 104
4.3.1. SFÂNTUL JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL 104
4.3.2. CLEMENT DIN ALEXANDRIA 105
4.3.3. SFÂNTUL VASILE CEL MARE 108
4.3.4. SFÂNTUL GRIGORE DE NAZIANZ 110
4.3.5. SFÂNTUL GRIGORE DE NYSSA 112
4.3.6. SFÂNTUL IOAN GURĂ-DE-AUR 116
4.3.7. SFÂNTUL CHIRIL DIN ALEXANDRIA 118
4.3.8. PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL 119
4.3.9. SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN 120
5. PLINIREA TIMPULUI SAU REVĂRSAREA TEMPORALITĂȚII ÎN ETERNITATEA DIVINITĂȚII 129
5.1. ETERNITATEA PERSOANELOR TREIMICE. ÎNȚELEGEREA DEPLINĂ A ETERNITĂȚII 129
5.1.1. CUTEZANȚA UNEI INTERPRETĂRI A DURATEI NELIMITATE 129
5.1.2. GENERAȚIA ETERNĂ - DOCTRINA PATRISTICĂ CARE DESCHIDE CALEA SPRE ÎNȚELEGEREA ȘI FORMULAREA EXPLICITĂ A ÎNVĂȚĂTURII DESPRE SFÂNTA TREIME SAU DESPRE NEMĂRGINIREA ETERNITĂȚII. OPȚIUNEA LUI ORIGEN 130
5.1.3. PUNCTUL DE VEDERE AL URMAȘILOR LUI ORIGEN PRIVIND INTERPRETAREA ȘI CONSOLIDAREA DOCTRINEI GENERAȚIEI ETERNE 133
5.2. SENSUL ESHATOLOGIC SAU DRUMUL SPRE ETERNITATE AL TIMPULUI ÎN SCRIERILE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL 138
5.2.1. IMPORTANȚA OPEREI ȘI ACTIVITĂȚII SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL 138
5.2.2. VIZIUNEA ESHATOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL - UN PUNCT DE PLECARE PENTRU ÎNȚELEGEREA ETERNITĂȚII 139
5.2.3. SENSUL ESHATOLOGIC AL TIMPULUI SAU ÎNDUMNEZEIREA FIINȚEI UMANE 143
6. ÎN LOC DE ÎNCHEIERE: 151
6.1. O MOȘTENIRE A GÂNDIRII BIZANTINE SAU O VIZIUNE ASUPRA TIMPULUI ESHATOLOGIC ÎN ORTODOXIA CONTEMPORANĂ 151

6.2. DESPRE VALOAREA NOȚIUNII DE TIMP ÎN FILOSOFIE, ȘTIINȚĂ ȘI ÎN TEOLOGIA PATRISTICĂ RĂSĂRITEANĂ. DIVERGENȚE ȘI CONVERGENȚE *163*

7. POSTFAȚĂ **173**

8. BIBLIOGRAFIA CONSULTATĂ **174**

8.1. IZVOARELE SCRIPTURISTICE (EDIȚII BIBLICE FUNDAMENTALE): *174*

8.2. SURSE ALE GÂNDIRII PATRISTICE ȘI ALE GÂNDIRII FILOSOFICE: *174*

8.2.1. SCRIERI PATRISTICE: 174

8.2.1.1. COLECȚIA "JEAN-PAUL MIGNE" ȘI "COLECȚIA CORPUS CHRISTIANORUM": 174

8.2.1.2. COLECȚIA " PĂRINȚI ȘI SCRIITORI BISERICEȘTI ": 174

8.2.1.3. COLECȚIA "LES SOURCES CHRÉTIENNES", CERF, PARIS: 176

8.2.1.4. COLECȚIA "FILOCALIA ROMÂNEASCĂ": 183

8.2.1.5. ALTE TRADUCERI PATRISTICE: 184

8.2.2. SCRIERI FILOSOFICE CLASICE: 188

8.3. INSTRUMENTE DE LUCRU: DICȚIONARE, ENCICLOPEDII, LEXICOANE, MANUALE UNIVERSITARE, TRATATE ACADEMICE, ÎNDRUMĂTOARE BIBLIOGRAFICE ȘI DIVERSE MATERIALE DE REPER: *189*

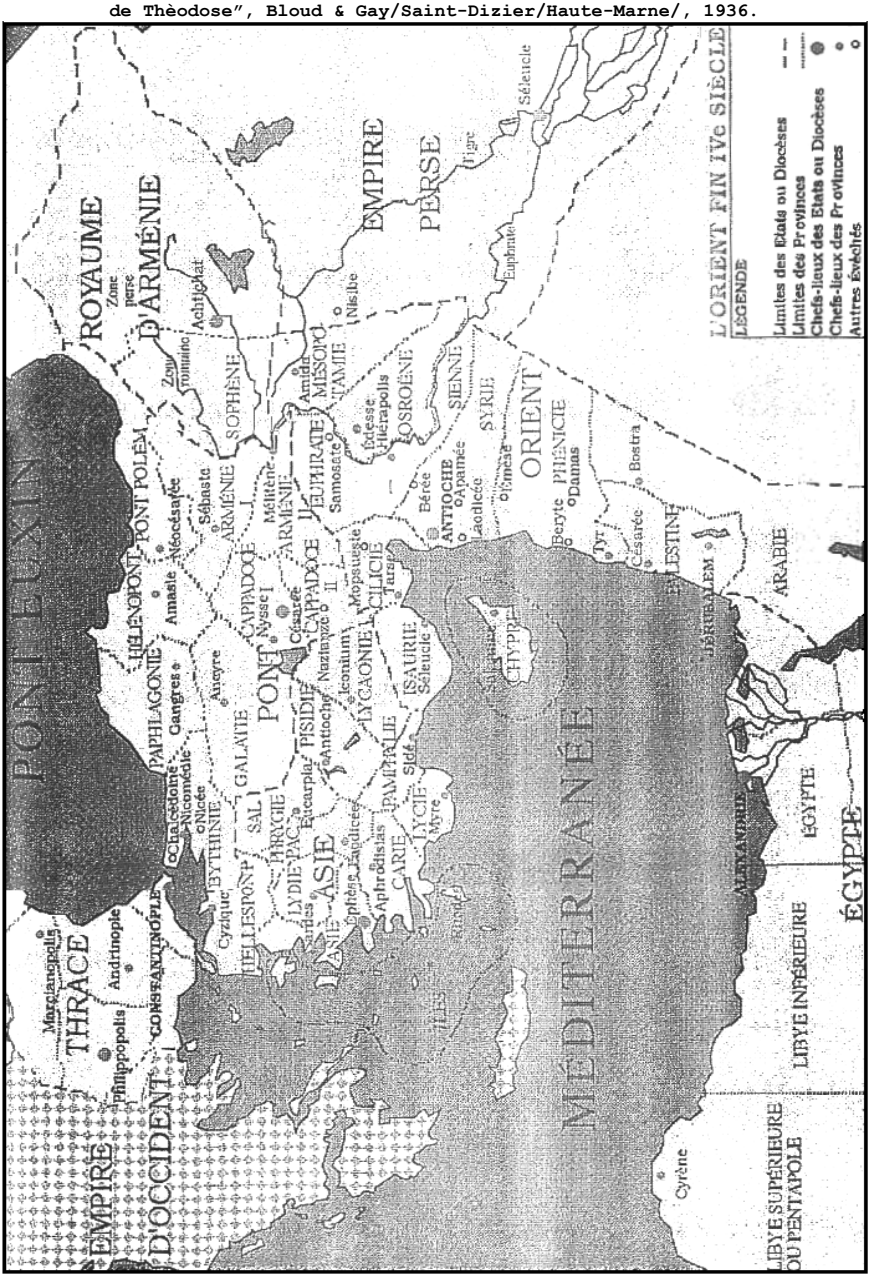
8.4. ARTICOLE, STUDII ȘI LUCRĂRI GENERALE: *192*

8.5. ARTICOLE, STUDII ȘI LUCRĂRI SPECIALE: *199*

INDEX TEMATIC ȘI BIBLIOGRAFIC GENERAL **229**

ANEXĂ HARTA ORIENTULUI APROPIAT LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL IV-LEA

ANEXĂ

HARTA ORIENTULUI APROPIAT
LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL IV-LEA

Apud Augustin Fliche, Victor Martin, *Histoire de l'Eglise. Depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. III: "De la paix constantinienne à la mort de Thèodose", Bloud & Gay/Saint-Dizier/Haute-Marne/, 1936.